

RECENSIONS

GARCÍA-HUIDOBRO, T., *Las experiencias religiosas y el templo de Jerusalén* (Estudios Bíblicos) Verbo Divino: Estella 2015.

El jesuïta xilè Tomás García-Huidobro s'ha especialitzat en els temes de les experiències religioses i les teologies del temple. Des d'aquestes perspectives ha escrit sobre l'evangeli de Joan i sobre la carta als Hebreus. Actualment, amb la finalitat d'impulsar el diàleg cultural entre Orient i Occident, dirigeix l'Institut Sant Tomás de Moscou i la revista *Symbol*.

El llibre *Las experiencias religiosas y el templo de Jerusalén* sistematitza l'arrel més fonda d'algunes experiències religioses jueves, cristianes i gnòstiques, fortament arrelades en les concepcions que els diversos grups jueus i cristians dels segles I-II dC tenien del temple de Jerusalem.

El llibre consta d'un índex, una introducció, cinc capítols expositius, una conclusió, la bibliografia i unes sigles-abreviatures. després d'una *introducció* (llarga, on l'autor concreta el tema que estudia),

La «Introducció», llarga, concreta els punts del tema. Parteix del text de la lluita entre David i Goliat en 1Sa 17, especialment el v. 43: Goliat maleeix David; amb quines armes pretén enfrontar-se-li? La traducció grega dels Setanta amplia el text amb la resposta de David menyspreant Goliat. Una nova ampliació del text bíblic es troba en un afegit (tosefta) al Targum de 1Sa 17,43 (no el «Targum Tosefta de 1Sa» que diu l'autor, com si fos el nom d'un Targum!); David no podrà vèncer Goliat amb les armes convencionals (cf. 1Sa 17,47: «Déu no dona la victòria amb l'espasa o la llança!»). En opinió de la majoria d'estudiosos l'afegit al Targum de 1Sa 17 reflecteix l'ambient previ a la conquesta de Jerusalem i la destrucció del Temple de l'any 70 dC, perquè Flavi Josep (*De Bello Iudaico* II, 16, 4) utilitza una reflexió semblant: no es podrà vèncer els romans amb les armes convencionals; només la pau portarà la victòria als jueus. La pau no va ser el camí escollit, motiu pel qual els jueus van perdre estrepitosament el temple que havia estat el centre de la vida espiritual, econòmica i política d'Israel (*De Bello Iudaico* VI,4). Afegeixo pel meu compte que la Bíblia mateixa ja ofereix una argumentació amb idèntics paràmetres, a propòsit de la invasió assíria en temps del rei Ezequies de Judà (2Re 18,17-37; Is 36).

L'autor substancia a partir d'aquí tres conceptes clau i proposa dues tesis. Els conceptes clau són: *a)* el temple representava en l'imaginari col·lectiu el cosmos celestial, fet realitat en aquell edifici, *b)* en el qual la condició humana assolí la plenitud que tenia abans de la caiguda d'Adam, *c)* en el qual el gran sacerdot transparentava la presència de la divinitat transcendent. Les tesis que l'autor proposa són: *a)* el temple és molt més que un espai físic o real; és un espai imaginari i simbòlic que configura la visió – experiència d'una realitat transcendent; *b)* en aquest sentit, el temple de Jerusalem com a lloc simbòlic va sobreviure al santuari físic.

Els creients interioritzen el simbolisme del temple gràcies a les cerimònies que s'hi celebraven. Creences religioses i experiències religioses s'uneixen en un moment únic a través de la càrrega simbòlica del temple que perviu a la seva destrucció. Diversos textos religiosos donen fe d'aquesta pervivència.

El cos del llibre està articulat en cinc capítols, que corresponen a cinc tipus d'experiències religioses que, al seu torn, responen a cinc simbologies del temple. Cada simbologia i experiència és avalada per textos bíblics i apòcrifs.

– L'experiència religiosa de «pujar al temple, a l'encontre del Senyor», relacionada amb la simbologia del temple celestial. Testament de Leví 8 explica que, en una visió, Leví puja al cel, es presenta davant el tron de Déu, i és ungit gran sacerdot per uns àngels. La unció de Leví com a gran sacerdot no té lloc en el temple físic de Jerusalem sinó en el temple celestial. La comunitat creient pot entendre que no importa si el temple físic no existeix, perquè el seu gran sacerdot ha estat consagrat com a tal en el cel. La comunitat creient pot, per tant, continuar «pujant al temple». L'encontre amb el Senyor segueix sent perfectament experimentable, si més no, en aquell representant de la comunitat que ha pujat al cel i ha estat constituït mitjancer.

– L'experiència religiosa de «les pràctiques de purificació que transformen i transfiguren la persona», relacionada amb la simbologia del temple com a indret on es troba el «paradís», «el jardí d'Edèn». El *Document de Damasc* (Col. III, 19-20) postula que la comunitat de Qumran constitueix l'autèntic Israel perquè Déu l'ha convertit en una casa segura. Déu li promet, si es manté fidel, vida eterna i tota la glòria d'Adam. Dit d'una altra manera, li promet la realitat humana anterior al pecat. L'Adam dèbil (fet de pols de la terra) es purifica i és introduït en el paradís. Allí es troba amb la Presència del Senyor que el revesteix de Glòria. És un Adam descrit amb trets sacerdotals i reials, és l'essència vocacional de qual-sevol israelita: entrar a formar part d'un poble reial i sacerdotal en la terra promesa per Déu (2Enoc 11). La comunitat creient reunida ocupa el lloc simbòlic del temple, el lloc simbòlic del paradís, on, gràcies a les pràctiques de purificació ritual, pot entrar i transformar-se en l'Adam primigeni, pur i gloriós. El cristianisme primitiu propugna una experiència sembla quan presenta a Crist com el nou Adam i afirma que el cristià es configura a la seva imatge per la fe (1Co 15, 22.45).

– L'experiència d'entonar els «cants litúrgics de lloança», relacionada amb «la litúrgia dels àngels». Hem vist més amunt que la litúrgia del temple té un corresponent en el cel. Aquí, però, es fa un pas més. El llibre de l'Apocalipsi en els capítols 4-5 descriu una litúrgia de lloança al Senyor que seu en el seu tron de Glòria. Des del tron de la Glòria el cercle es va ampliant. Primer els quatre Vivents; després els vint-i-quatre Ancians; més enllà, milers de miler d'àngels; finalment, totes les criatures que hi ha al cel, a la terra, sota la terra i al mar. L'experiència dels creients, però, és que la litúrgia humana i la litúrgia celestial no sempre són paral·leles. Més aviat constitueixen una única litúrgia quan el cant de lloança que entonen els fidels és exactament el mateix que entonen els àngels. La frontera entre la litúrgia celestial i la litúrgia humana s'ha difuminat.

– L'experiència religiosa d'«unió amb la divinitat», relacionada amb el Sant dels Sants del temple entès com a cambra nupcial. L'Evangeli de Felip 76 explica l'itinerari espiritual i sacramental del creient comparant-lo amb les estances del temple. El primer pas és el baptisme, corresponent a l'estança anomenada «el Sant». El segon pas és la redempció, corresponent a l'estança del temple anomenada «el Sant del Sant». El tercer pas és la cambra nupcial, corresponent a l'estança anomenada «el Sant dels Sants». L'entrada del gran sacerdot en el Sant dels Sants el dia de l'Expiació a la vista de tots els fidels té una càrrega simbòlica d'entrada en la cambra nupcial per consumir la unió amorosa amb Déu. Ara que el temple ja no existeix, l'entrada en la cambra nupcial es consuma en l'itinerari espiritual, que en el cas cristià és un itinerari sacramental fins a consumir la salvació definitiva.

– L'experiència religiosa d'«unió amb el Transcendent a través d'un mitjancer», relacionada amb la funció «del gran sacerdot vestit amb tot el parament litúrgic». La figura d'Henoc és un bon exemple de la funció mitjancera (cf. Gn 5,21-24: («seguiu els camins de Déu... va desaparèixer perquè Déu se'l va endur»). Henoc és constituït en el cel «Fill de l'Home». És model de la humanitat perfecta i la representa. Per això Déu l'ha exaltat. Per això és exemple per al creient pecador. Aquest, gràcies a la intercessió d'Henoc, feta des del Sant dels Sants del cel, pot refer la seva identitat d'abans del pecat. Henoc a més, és coronat amb la reialesa de Déu, reialesa que porta el seu Nom; per això, tots els àngels es prosternen davant d'ell (*1Enoc* 14; *2Enoc* 4; 9; *3Enoc* 11; 14; 15). La figura de Jesús assumeix moltes d'aquestes característiques. Ell representa la humanitat perfecta, és el capdavanter de la fe i el qui porta els creients a la plenitud. Passant per la creu Déu l'ha exaltat i li ha concedit un nom sobre tot altre nom, l'ha coronat rei, l'ha assegut a la dreta del tron de Déu des d'on intercedeix pels creients, l'adoren els àngels (Fl 2,8-10; He 1,4-6; 6,19; 9,24; 12,1-2). La fe que reclama l'evangeli de Joan (Jn 3,12-21) és l'adhesió de cor al Jesús que ha esdevingut mitjancer, més encara, salvador. La proclamació de l'evangeli ajuda el creient en aquesta adhesió. Els textos deixen clar, pel que fa a Henoc, que no se l'ha de confondre mai amb Déu. En el cas de Jesús la convicció és diferent. El creient s'adona que presentar les pregàries a Jesús equival a presentar-les a Déu. Des del començament Jesús va ser

reconegut com a Senyor. La transcendència divina no és impediment perquè el creient faci arribar al Senyor les seves pregàries.

La «Conclusió» del llibre no aporta res de nou. És un mer resum de l'obra, resum que ja s'ha anat fent a l'inici i al final de cada capítol.

La «Bibliografia» és confusa, sobretot quan es compara amb les notes a peu de pàgina. El lector troba citacions de llibres que no veu d'entrada en la Bibliografia. Poso un exemple, n. 1. Eveline Van Staalduine-Sulman, *The Targum of Samuel*. Si es va a la Bibliografia no es trobarà al lloc corresponent de l'autora, perquè consta sota l'epígraf «Literatura rabínica» en tant que Targum de Samuel! Com aquest n'hi ha altres casos. A més, T. G.-H. cita obres (p. ex. *Quæstiones et Solutiones in Exodus* (sic!) de Filó d'Alexandria, els textos místics de Hekhalot Rabbati, els Càntics del Sàbat de Qumran...) que no consten en la Bibliografia. És molt probable que l'autor ho hagi extret d'algun dels llibres que sí cita en la Bibliografia, però no diu quin és. Hagués estat millor per al lector, al meu entendre, posar en el cos del text l'explicació succincta i en nota les citacions d'aquestes obres.

Finalment, el llibre té un llistat de *sigles i abreviatures*. Però no veig la utilitat d'aquests llistats exhaustius d'abreviatures de la literatura jueva / cristiana quan en el llibre només se'n serveix d'uns pocs títols. En el llibre es comenten textos que no estan recensionats en les (TestLev —probablement consta com a Testament dels Dotze Patriarques—; 4QShirSha... He trobat alguna abreviatura estranya que després, en el llistat, no s'aclareix: MekY bahodesh...

En total el llibre té unes cent quaranta pàgines. Un curt però dens, especialment pel lector que no estigui avesat a la literatura jueva i cristiana que l'autor comenta.

M'ha faltat una exposició més clara de l'objectiu final del llibre. Està bé descriure textos i experiències religioses. Està bé relacionar-les amb el simbolisme del culte. I a continuació què en fem d'aquesta descripció? Vull dir, què aporta? Si més no, particularment considero que hagués estat útil dir que es volia contribuir a fer llum sobre les creences sectàries (jueves i cristianes) del segle I-II dC a través dels textos d'aquestes sectes. En qualsevol cas, el tema és molt interessant. I s'hauria d'ampliar l'estudi. S'hauria d'examinar amb més profunditat quin va ser l'impacte de la destrucció del temple de Jerusalem l'any 70 dC. S'hauria d'esbrinar si es pot trobar alguna resposta a la pregunta de per què cap grup jueu no va propiciar la reconstrucció del temple. El judaisme postdestrucció del temple viu de la Torà, el seu estudi, la seva actualització, la seva aplicació... com a experiència religiosa! I aquesta experiència també pren el lloc de les experiències del temple. S'hauria de validar si existien corrents que intercanviaven el Temple i la seva simbologia per Jerusalem i la seva simbologia. Curiosament, per Ap 21,9-22,5 la nova Jerusalem no té temple! La possible experiència religiosa es fa a través del simbolisme de la «ciutat». És el mateix? Quines altres experiències religioses sostenen aquell món dels primers segles?

Joan Ramon MARÍN I TORNER

Carlos GIL ARBIOL, *Pablo en el naciente cristianismo* (Qué se sabe de... 10), Editorial Verbo Divino: Estella 2015, 283 pp.

Pocs mesos després de l'aparició de *Pablo en el naciente cristianismo*, fra Carlos Gil, caputxí de Tudela, tancava el Congrés de les Associacions Bíbliques Ibèriques a Tarragona (1-3 setembre 2015) amb la ponència «El fracaso del proyecto de Pablo y su reconstrucción» (cf. *Estudios Bíblicos* 73/3 [2015] 373-408). L'exposició mostrava de manera resumida els eixos fonamentals exhibits en el llibre i que tenen com a teló de fons la seva tesi doctoral *Los valores negados* (Verbo Divino 2003) sobre l'autoestigmatització de Pau seguint el missatge de la creu. L'exegeta Carmen Bernabé presentava l'autor, professor de Sinòptics i Cartes Paulines en la Universitat de Deusto, com un provocador que argumenta el que diu. Aquest accent que podria animar o desanimar a llegir l'obra, gosem matisar-lo. Gil sí que argumenta de manera aprofundida el que diu, però la seva formació bíblica forjada a Deusto, Jerusalem i St. Andrews (Escòcia) li aporta un coneixement de Pau fresc, minuciós, panoràmic, integrador, obert, que aboca amb vehemència en les seves exposicions. Si això és provocació, benvinguda sigui.

En primer lloc, hem biografat amb concisió l'autor. En segon lloc (i seguint el seu costum d'enumerar pedagògicament el que explica), ubiquem el llibre dins la col·lecció «Qué se sabe de...», dirigida per ell mateix amb voluntat de participar en el diàleg fe – cultura, abordant temes bíblics amb rigor i metodologia per afavorir el debat interdisciplinari. Els volums publicats tenen una estructura comuna (vegi's la presentació de la col·lecció en el primer volum dedicat a Jesús de Natza-ret), que es repeteix en aquest número desè dedicat a Pau. En primer lloc es presenta l'estat de la qüestió i el recorregut històric del tema: «¿Cómo hemos llegado hasta aquí?» (32 pp). En segon lloc, la part central que explica les claus per entendre el contingut: «¿Cuáles son los aspectos centrales del tema?» (122 pp). En tercer lloc, les perspectives que actualment suscita la matèria: «Cuestiones abiertas en el debate actual» (81 pp). En quart lloc, s'aborda la rellevància socioeclesial de la qüestió i es presenta una bibliografia seleccionada i comentada per aprofundir: «Para profundizar» (29 pp.).

La primera part, «¿Cómo hemos llegado hasta aquí?» (pp. 11-44) comença amb el primer capítol titulat «Cómo leer a Pablo hoy». El primer tema exposa els creixents antagonismes històrics entre cristianisme i judaisme argumentats amb lectures tradicionals de Pau; l'autor les considera descontextualitzadores del personatge i caricaturitzadores del judaisme (p. 18). Seguidament, amb claredat i concisió, explica amb pros i contres la «perspectiva tradicional», la «nova perspectiva» que marca un abans i un després definitiu en els estudis paulins, i la «nova perspectiva radical» (pp. 18-25). Es conclou amb sis criteris per llegir l'apòstol de manera apropiada: superant l'oposició judaisme – cristianisme; situant Saule en el seu lloc; acceptant l'ambigüitat del personatge; jerarquitzant les afirmacions, idees i opcions de Pau; emmarcant les dades en una visió teològica correcta; utilitzant altres aproximacions (històrica, social) a més de la teològica

(pp. 26-28). Unes pàgines dedicades a l'aproximació postcolonial i a l'aproximació des de les ciències socials (pp. 28-35) precedeixen unes conclusions finals on Gil mostra les cartes metodològiques d'aquesta monografia paulina: el mètode historicocrític com a guia, complementat per aproximacions sociològiques i antropològiques, i amb la mirada teològica com a rerefons (p. 37). Seguidament, concreta els cinc pressupòsits més consensuats pels estudiosos de sant Pau: que hi ha tres generacions de cartes (cartes originals, deuteropaulines i pastorals); la necessitat de contextualitzar cada escrit en espai i temps; una teologia que respon a cada situació específica; el suport de les ciències socials i històriques en diàleg horitzontal amb la teologia; el pes encara determinant de la tradició que ha llegit Pau d'una manera determinada —influenciada sobretot per sant Agustí i Luter— i que l'autor contraresta amb obvietats encara malsonants en orelles d'àmbit cristià: «Pablo no fue cristiano. Pablo fue un judío toda su vida» (p. 39).

La segona part, «¿Cuáles son los aspectos centrales del tema?», és òbviament la més llarga del llibre (pp. 45-166). Comprèn quatre capítols que expliquen la missió paulina. El primer (i segon del llibre) és «La vocación de Pablo: el origen de su carisma», una magnífica aproximació a l'estada de Pau a Damasc on es situa els jueus messiànics hel·lenistes amb qui Saule estigué tres anys i amb qui descobriria la centralitat de la creu de Jesús en el projecte diví de salvació per Israel (pp. 57-66). Se'ns diu que l'experiència de l'apòstol a Damasc no trencà el marc del seu judaisme, sinó que el reconfigurà. «La cosmovisión de Pablo», el capítol següent, desenvolupa la metamorfosi de Pau en el judaisme, vinculada als jueus hel·lenistes creients en Jesús de la diàspora amb qui visqué després del sojorn a Damasc. La lectura messiànica del capítols del Servent Sofrent de Jahvè del profeta Isaïes capgiren Saule i li mostren dues coses: que amb la mort de Jesús han començat els temps definitius, i que cal contemplar Déu amb els paràmetres de la creu (p. 80). Això afectà la seva comprensió de la Torà com a revelació divina, i la identificació d'Israel com a poble escollit (pp. 92-98). Ara, la creu redimensiona la identitat jueva. Aquesta és, segons l'autor, la gran descoberta del jueu de Tars, que implicava, un cop més, la reconstrucció del seu poble a partir d'aquell nou rostre de Déu (p. 99). Segueixen els capítols «Los inicios de la *ekklèsia*» i «La identidad de la *ekklèsia*», que despleguen l'afany paulí d'aplegar l'Israel de Déu amb l'extraordinària novetat d'eliminar barreres entre jueus i grecs (p. 104). El conflicte d'Antioquia i la seva resolució a Jerusalem (pp. 104-112) mostren les dificultats de conciliar la pluralitat d'aquest projecte que sant Pau anomenà *ekklèsia*: assemblees humanes que mostressin en el present el que Israel estava destinat a ser en un futur immediat (p. 113). Es tractava de grups privats però amb vocació pública, organitzats de manera mixta i plural, amb vincles afectius però sense renunciar a àmbits supralocals, amb espais de recolliment i pregària, i desafiadors dels valors hegemònics amb el referent de la creu (p. 126). L'autoestigmatització personal i comunitària és el criteri fonamental de Pau per resoldre els conflictes intracomunitaris i que imprimeix una ètica singularíssima a cada comunitat (pp. 146-157). Amb l'autoestigmatització, Gil ens ofereix una interes-

sant aportació sobre Pau que procedeix de la seva tesi doctoral. Els darrers apartats aborden la personalitat carismàtica de l'apòstol i la relació de l'*ekklèsia* paulina amb les altres esglésies on la col·lecta de Jerusalem esdevé el signe de comunió entre elles malgrat quedi en suspens si va ser finalment acollida (pp. 158-166). Extraïem de l'autor una conclusió sobre l'*ekklèsia* paulina que alhora ens introdueix el proper bloc temàtic: «Pablo no se propone construir la *ekklèsia* como un fin en sí misma sino como un dedo que apunta a Dios. Sus discípulos desplazaron la mirada hacia el dedo, la *ekklèsia*, porque creían que se había fundido con el proyecto de Dios para la historia» (p. 157).

La tercera part, «Cuestiones abiertas en el debate actual» (pp. 171-250), també conté quatre capítols. Recolzat per les diferents etapes de redacció de les cartes, l'autor argumenta que el projecte paulí no era fundar el cristianisme, sinó que aquest sorgí del fracàs del seu projecte restaurador d'Israel, reconduït posteriorment pels seus deixebles amb la consolidació i estructuració de la carismàtica *ekklèsia* paulina (p. 171). El fracàs del projecte de Pau, argumentat progressivament en la part central, esdevé una proposta suggerent i molt acceptable per entendre amb notable coherència l'evolució del corpus paulí. El primer capítol de l'apartat (i sisè del llibre) és «La pseudoepigrafia y el corpus paulino», que no considera aquest fenomen literari ni com un plagi ni com una manipulació, sinó com a expressió de l'evolució de la missió paulina que s'adapta a la realitat del moment. El projecte inicial de Saule apareix en les cartes originals, escrites entre els anys 50 i 60 dC (1Te, Ga, 1-2 Co, Fl, Flm i Rm). Una segona generació redactà les cartes deuteropaulines en la dècada dels anys 80 dC (2Te, Col i Ef). Una tercera generació escriví les cartes pastorals a principis del segle II (1-2 Tm, Tt). Si les cartes originàries presentaven una *ekklèsia* local o supralocal, les cartes deuteropaulines la universalitzen, i les cartes pastorals la institucionalitzen (pp. 176-186). Un apartat dedicat a explicar les glosses que es troben en el corpus paulí amplia encara més el concepte de pseudoepigrafia (pp. 187-192). Això s'esdevé fonamentalment en les cartes originàries que fra Carlos presenta amb brevetat i pedagogia (pp. 192-202). Tot plegat dona naixement al corpus paulí (pp. 203-207) fruit d'un primer moment de compilació de cartes adreçades a una comunitat local, i d'un segon moment —després de la mort de Pau—, en què s'amplia la compilació amb cartes procedents d'altres comunitats. L'autor proposa Efes com el centre principal de recopilació, agrupació, adaptació i ampliació epistolar (p. 205); així els escrits paulins passen, progressivament, d'estar adreçats a comunitats locals a ser uns escrits universals ja a principis del segle segon. En el capítol següent, «Pablo y la memoria de Jesús», l'autor irradia finor i vibració presentant el duet de jueus. Les analogies més significants entre ells les resumeix en tres: 1. Comparteixen els mateixos anhels escatològics concretats en una predicació intensa, urgent i entregada al moment històric; quelcom que les generacions posteriors d'ambdós suavitzaran. 2. La mútua comprensió d'una «religió política» desvetlladora d'un món nou; però que les generacions posteriors transformaran en una «religió domèstica» 3. La convicció de la renovació d'Israel i l'absència d'interès de fundar cap religió (pp. 212-215). «La

reconstrucció de Pablo en el naciente cristianismo» tracta de la doble aproximació a la seva figura segons les cartes originàries i els Fets dels Apòstols. Un quadre comparatiu (pp. 233-235) mostra dues figures gairebé irreconciliables: una de marginal i controvertida, i l'altra amb prestigi i autoritat. La resposta a aquesta dissociació és que, en els Fets dels Apòstols, Pau ha deixat de ser un deixeble o apòstol per esdevenir un sant, un mediador i un protector (p. 240), una lectura compartida per les cartes pastorals i l'Apòcrif de Pau i Tecla (pp. 240-241). Pel cristianisme incipient del segle segon, l'apòstol esdevé un referent indiscutible gràcies al seu universalisme sota el qual tots es poden aixoplugar (p. 245).

La quarta part i darrera secció del llibre, «Para profundizar» (pp. 253-280), fa la funció de balanç final, de síntesi i repàs del que s'ha dit (pp. 253-256). Seguidament, complint l'objectiu de la col·lecció d'oferir pistes de debat social i eclesial, s'obren tres finestres sobre Pau per desplegar incisives aproximacions hermenèutiques i teològiques (la dimensió provocativa de l'autor, diria Carmen Bernabé). La primera finestra insisteix de nou en el fracàs dins del judaisme del projecte restaurador de Pau; un leitmotiv a tall de revulsiu eclesial per sacsejar estructures internes, que empeny l'autor a fer declaracions com: «Hoy es frecuente ver que quienes se dicen herederos del proyecto de Pablo, parecen poner las leyes eclesiásticas por encima de la paradójica fe en el Dios del Crucificado» (p. 262). La segona finestra aborda la relació de Pau amb l'imperi, que ell volia conquerir; si més no teològicament; però l'*ekklesià* de la segona generació s'instal·la en aquest imperi amb un model de funcionament patriarcal, convertit poc després en imperial, derivant segles després en governs feudals, i així successivament (pp. 262-265); davant d'aquesta domesticació Pau proposaria que un altre món és possible si pensem de manera desposseïda i contemplem un món sense fronteres com ell va fer (p. 266). La tercera finestra és l'autoestigmatització com a estratègia paulina, que assumeix la desqualificació com un signe d'identitat i com una renúncia al poder i a la imposició (p. 268); aquesta opció fonamentada en la contemplació del Crucificat reconduïx els conflictes intracomunitaris i assenyalava una identitat i un tarannà que exerceix un rol de redempció social. Per últim, i tancant el llibre, llueixen 8 pàgines de bibliografia comentada. Els autors i llibres citats compleixen el requisit de ser obres publicades en castellà i d'oferir perspectives que han merescut reconeixement (Vidal, Crossan-Reed, Eisenbaum, Pervo, Meeks, Barbaglio, Becker, McDonald, Dunn i Horsley-Silberman).

Acabat el comentari del llibre, comencem les valoracions. Primer ho farem amb l'aspecte formal, i després amb els continguts. Respecte a la forma de presentació, el volum està ben imprès i ben paginat; concebut per a un públic ampli i inquiet, presenta un redactat àgil, ben estructurat, amb apartats i subapartats equilibrats, sense notes a peu de pàgina però indicant entre parèntesi referències bibliogràfiques importants, presentant un o dos fulls de bibliografia apropiada al final de cada capítol.

Respecte a la forma de redactat, la monografia és clara, didàctica, ordenada (potser classificant i enumerant el material en excés), plantejant interrogants

metodològics i responen-los seguidament, sense donar res per sabut amb constants introduccions i conclusions (que de vegades esdevenen massa repetitives).

Respecte als continguts del llibre, aquests són presentats amb una metodologia progressiva, contextualant constantment, eixamplant àmbits i cohesionant-los amb els precedents. La indicació de Carmen Bernabé sobre la capacitat demostrativa de l'autor es compleix: el caputxí de Tudela repeteix i repeteix els seus arguments des de diferents perspectives fins que hom acaba assentint als seus postulats. A més de l'autoestigmatització com una suggerent clau de lectura de l'apòstol i de la seva missió, la monografia té fragments destacats i inspiradors: l'explicació de l'estada paulina a Damasc (pp. 57-66); l'organització i composició de l'*ekklesià* (pp. 136-139); l'aproximació als conflictes i la seva resolució (pp. 139-145); l'harmoniosa coherència entre els moments redaccionals del corpus paulí i les primeres generacions del cristianisme naixent (pp. 236-241); la desradicalització de Pau pels seus deixebles (pp. 246); i el tema de la memòria oral de sant Pau (p. 244).

Passem a valorar de manera crítica alguns dels continguts. Ho farem des de dos àmbits: el primer focalitzant detalls, i el segon ampliant la panoràmica a una lectura més transversal. El primer detall apareix en la pàgina 54 on sintetitza la lectura messiànica del Servent Sofrent d'Isaïes només en un paràgraf: malgrat ho ampliï més endavant (pp. 82-83) opinem que és un aspecte cabdal per l'autor que mereixeria més aprofundiment. Un segon detall —més aviat un suggeriment— són les pàgines 211-212 quan exposa quatre grups de seguidors de Jesús, ampliables a nou si consulta el primer capítol de l'obra *Jesús en la Carta als Hebreus* de qui signa la recensió. Un tercer detall el trobem en la p. 259 tractant la relativització de la llei que el mateix autor qualifica de «imperdonablemente abreviada»: més que abreviada és reduccionista, concretament quan diu «el judaísmo había convertido la ley en signo de identidad y no de relación con Dios», on l'autor assumeix l'aproximació tradicional que critica. Un quart detall és obviar la rellevància de la segona revolta jueva (pp. 132-135) i la posterior conquesta de Jerusalem per l'emperador Adrià (la menció de la p. 15 és fugaç): les relacions entre judaisme i cristianisme incipient s'alteraren de manera significativa a partir d'aleshores. El cinquè i darrer detall —més general— té a veure amb les repetides afirmacions sobre la judaïtat de Pau que l'autor assenyala, defensa, però que no aprofundeix: l'obra quedaria més enfortida amb l'ajut d'una mínima aproximació segons la tradició jueva (cf. *La Interpretació de la Bíblia en l'Església*, Claret, 60-61).

Fent una mirada transversal als continguts del llibre, fem dues apreciacions que també tenen a veure amb la judaïtat de Pau. La primera és un allargament del cinquè detall: sembla que l'autor tingui alguna reticència o algun escrúpol d'aprofundir el judaisme de Saule. Vol i dol, quedant-se a mitges tintes. L'animem a traspassar la frontera, com diria Boyarin. La segona mirada transversal es concentra en la quarta part del llibre que fa unes aproximacions hermenèutiques que no discutim, àdhuc compartim, però apreciem que traspuen l'opció per un Pau progressista i confrontat amb un Pau conservador. Creiem que amb les aporta-

cions d'una aproximació segons la tradició jueva l'autor consolidaria els seus arguments i també trobaria nous matisos que eixamplarien la seva hermenèutica paulina, millorant dicotomies progressisme – conservadorisme. En definitiva, les nostres crítiques al contingut són per encoratjar Carlos Gil a «dar una vuelta de tuerca» —com diria ell— a la figura de l'apòstol.

Hem gaudit de la lectura del llibre no només per empatia humana i paulina amb l'autor, sinó per sintonitzar amb l'aproximació historicocrítica amb complements sociològics i antropològics que desplega. Ens alegrem que un estudiós hispànic de sant Pau faci les afirmacions que fa. A més d'un crític de la «perspectiva tradicional», en algun lloc ens ha semblat estar llegint un defensor no de la «nova perspectiva» com és ell, sinó de la «nova perspectiva radical» (la p. 256 ens recorda Boyarin). És un goig, insistim, no haver de traduir d'estudiosos anglosaxons aquestes aproximacions serioses i fresques que eixamplen els estudis paulins. Amb *Pablo en el naciente cristianismo* les tenim directament en castellà i l'autor ben a prop, a Deusto.

Jordi CERVERA I VALLS

CERVERA I VALLS, J., *Jesús en la Carta als hebreus. Una cristologia de matriu jueva* (Col·lectània Sant Pacià, 110), Barcelona: Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya 2015.

Jesús en la Carta als hebreus. Una cristologia de matriu jueva, del professor de la Facultat de Teologia de Catalunya Jordi Cervera, és més que una monografia sobre la cristologia en la Carta als Hebreus. El tema està tan ben emmarcat amb els primers capítols de la primera part: «Els hebreus: creients en Jesús de matriu jueva», i «Els hebreus: Panoràmica històrica»; que aquest llibre bé es podria recomanar com una introducció al cristianisme primitiu.

Efectivament, el terme «judeocristià» que sovint s'usa com a concepte genèric, en realitat, mirat de prop, és com un «calidoscopi», ja que tant es pot referir a creients de procedència jueva com a creients de procedència gentil: hebreus observants de la Torà que l'exigeixen als germans gentils, o d'altres que no l'exigeixen; hebreus flexibles amb la Torà, o criptocristians observants de la Torà. També s'hauria de tenir en compte «l'existència de creients de procedència gentil que rebutjaven la Torà i la tradició jueva, o bé els que sí la respectaven però sense observar-la, o bé els gentils judaïtzants» (pp. 19-21) que són més inflexibles que els mateixos hebreus. Tots aquests grups diversos interaccionen amb els altres formant tensions i aliances, i formant també els seus propis textos i teologies. El títol de «Als Hebreus» de la Carta, és a dir, a seguidors de Jesús de matriu jueva, és un enunciat escaient que indica quins són els seus destinataris entre tota aquesta diversitat que configura el cristianisme naixent. El començament del capítol II «Hebreus: Panoràmica històrica» el professor Jordi Cervera ens confessa quina

vol ser la seva actitud en l'estudi de la Carta: una aproximació sense desconfiances ni prejudicis a aquest col·lectiu, progressivament minoritari i progressivament arraconat en la tradició cristiana. Veiem una mostra d'aquesta actitud respectuosa en l'ús dels termes «Primer Testament» i «Segon Testament», enlloc d'Antic i Nou Testament, més comú en els comentaris.

En la segona part: «La Carta als hebreus», l'autor s'endinsa ja pròpiament en l'explicació de la carta, presentant els papirs i els còdexs, defensant l'originalitat del títol «PROS EBRAIOUS». L'autor insisteix en la valoració i reconeixement del culte jueu i del Temple per part de l'autor de la carta, per això quan l'escrit canvia de to en alguns moments per agafar un to polèmic respecte al culte i la superació per part del sacrifici de Jesús, per exemple, al c. 13, o algunes frases del c. 10, són explicats, seguint la corrent historicocrítica, com a contradiccions degudes a afegits posteriors, a un segon estadi de redacció que volen prendre distàncies de la tradició hebrea. L'escrit originari, en canvi, de to més homilètic, presentaria Jesús sense discontinuïtats amb la religiositat jueva.

En la tercera part: «Cristologia de la Carta als hebreus», es desenvolupa la part més teològica; emmarcant la cristologia dels hebreus i la seva teologia del sacrifici, trobant-hi coincidències i un substrat comú teològic ja en els escrits joànics, protopaulins, Primera Carta de Pere, Climent de Roma, Ignasi d'Antioquia, i *el Martiri de Policarp*. Amb les reserves que calguin pel que fa al mètode historico-crític i tenint en compte la simpatia confessada que mostra l'autor pel món jueu, ens sembla que l'exposició de l'*status quaestionis* sobre el tema és molt acurada i les seves conclusions ben argumentades i creïbles. Pel que fa a la literatura intertestamentària, hi ha tot un «*humus* religiós» de l'autor de la carta i dels receptors que es pot trobar també als escrits de Qumran, el Testament de Leví (inclòs en el Testament dels Dotze Patriarques), en alguns Targum, etc., en els quals per exemple la figura de Melquisedec apareix també com a figura celestial i alliberador escatològic, o com sacerdot alternatiu. La Carta als Hebreus, en definitiva, és una apologia de la mort de Jesús, defensant-ne la seva capacitat expiatòria, i confessant la seva divinitat i importància mediatòria. Els destinataris, pel que es dedueix de l'escrit, possiblement tenien dificultats cristològiques en admetre el mateix estatus diví de Jesús i del Pare, i per això aquest punt es remarca a He 1,3; i les dificultats de la comunió en la confessió de fe se'n deriven problemàtiques comunitàries: com per exemple l'existència de pertorbadors de la comunitat amb doctrines judaïtzants (He 13,9) i les exhortacions i avisos de càstig (He 2,3; 4,1; 12,26.28). Els títols cristològics ben descrits al capítol 6, fan veure com l'autor de la carta combina llenguatge i mentalitat grega (per exemple el títol de mediador, Senyor, gran pastor, etc.) amb el món simbòlic i conceptual jueu (gran sacerdot, messies real, etc.). El tema dels títols cristològics esdevé el cos del llibre continuant en els capítols setè («Títols descriptius del culte celestial de Jesús»), vuitè («Títols descriptius de la condició divina de Jesús»), novè («Títols descriptius de la mediació celestial de Jesús»), i fent una síntesi final, el capítol desè, a partir del nom de «Jesús», títol aglutinant i vertebrador.

Com a Epíleg, però de cap manera com a tema menys interessant que els desenvolupats anteriorment, trobem un petit escrit sobre la Carta als Hebreus des del punt de vista del misticisme en el judaisme contemporani a l'escrit; segons la nostra opinió aquesta via és la més encertada per connectar la teologia del sacrifici, encara que expressada amb el món simbòlic cultural jueu tan allunyat a la nostra mentalitat moderna, amb les necessitats espirituals del lector contemporani. Aquest capítol, que sembla posat de més a més, és el que hem trobat més original i suggerent per a estudis posteriors. La necessitat de tenir en compte l'arquetipus del sacrifici com a pas indispensable en l'itinerari existencial i espiritual tan personal (fins i tot ens atreviríem a dir psicològic) com comunitari.

Antoni POU MUNTANER

PUIG I TÀRRECH, A. — BARCLAY, J. M. G. — FREY, J. (eds.), *The Last Years of Paul. Essays from the Tarragona Conference, June 2013* (WUNT, I, 352), Tübinga: Mohr Siebeck 2015.

Aquesta obra recull les aportacions de la Conferència sobre els darrers anys de l'Apòstol Pau. Va tenir lloc a Tarragona els dies 25 al 29 de juny de 2013. Aquest esdeveniment internacional fou organitzat per l'Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós (INSAF) i va comptar amb una comissió científica, constituïda pels professors A. Puig i Tàrrach, J. Barclay (Durham) i J. Frey (Zuric). Va acollir la presència de gairebé trenta professors d'Europa i Estats Units, especialistes en Imperi i dret romà, literatura cristiana antiga, arqueologia i exegesi. Van oferir llurs aportacions sobre els darrers anys de la vida de Pau de Tars, que de perseguidor del cristianisme incipient va esdevenir-ne un dels apòstols més eficaços a l'Àsia Menor i a Europa, arribant fins a Roma. Segons Rm 15,24.28, contemplava el projecte d'arribar fins a Hispània. Aquesta dada, però, resta com a qüestió difícil històricament i crítica. Aquest fou l'objectiu de la trobada acadèmica: aprofundir-hi, en continuïtat amb un altre esdeveniment similar, dut a terme el 2008 sobre «Pau i Fructuós. El cristianisme antic a Tàrraco (segles I-VIII)». Totes aquestes aportacions reben forma escrita en aquest volum, que s'insereix en la sèrie *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, amb IX planes de proemi i 608 que recullen 29 estudis que ofereixen una panoràmica rica i multidisciplinària sobre la qüestió disputada del sojorn paulí a Hispània —i a Tàrraco.

El lector podrà ràpidament resseguir tres grans eixos fonamentals en què es poden articular les diverses intervencions dels autors, és a dir: un pòrtic a tota l'obra que el constitueix l'article de J. Barclay («The Last Years of Paul: What Are the Issues?»), seguit de tres articles successius que estudien el projecte històric de Pau de Tars, centrant-se en l'opció pastoral i teològica de la col·lecta (R. Bieringer, M. Quesnel i N. T. Wright). A continuació, els editors proposen dues intervencions de caràcter netament historicocontextual. Ofereixen delineació sociològica dels

jueus a Roma en temps de Neró (K.-W. Niebuhr, E. Gruen, P. Lampe i P. Oakes) i una proposta d'aprofundiment en la figura de Pau des de la perspectiva de l'obra llucana de Fets (L. Alexander, A. Borrell, H. Omerzu). Els estudis de F. W. Horn, B. Santalucía, J. Chapa, V. Marotta i J. Cook desenvolupen la matèria des d'òptiques complementàries a manera de diàleg, una nota que es percep al llarg de la disposició dels articles.

Hi ha un segon eix: el silenci sobre la mort (martirial) de l'Apòstol (D. Marguerat, T. Niklas, G. E. Snyder i W. Grünstäudl). De manera singular es pot constatar com ara la temàtica es disposa en forma de diàleg, amb una col·locació consecutiva d'aportacions com la de R. Riesner i J. Herzer, U. Schnelle i D. Gerber, A. Puig i Tàrrach i C. Karakolis. Prossegueixen A. di Berardino, de caràcter arqueològic i literari, i R. Penna —que podríem titllar d'*extra chorum* ja que aposta per una datació molt primerenca de la mort de l'Apòstol dels gentils (any 58).

Finalment, el conjunt d'aportacions es clou amb l'article de J. Frey («Paul The Apostle: A Life Between Mission and Captivity»), que pretén oferir un resum teològic profund i alhora representatiu de les intervencions precedents.

* * *

La introducció a tot el volum la realitza J. M. G. Barclay. L'autor pretén exposar tres qüestions que són de cabdal importància de cara a aportar informació qualitativament notable al debat històric i a l'aprofundiment teològic del missatge paulí: el problema de l'escassetat de fonts sobre aquesta etapa vital de Pau (A), els motius d'interès del cristianisme primitiu sobre aquest arc de temps, i els compara amb les nostres motivacions actuals (B), de caràcter més historicoempíric, i afrontar finalment la visió triomfalista i gairebé heroica de les seves darreries (C), concloent que si bé hi ha *decepció i fracàs*, també regna en Pau és l'alegria (p. 14).

R. Bieringer tracta sobre la col·lecta enquadrada dins del projecte missioner de l'Apòstol. Primer reflexiona sobre els diversos models d'interpretació de la col·lecta i llurs implicacions per la missió. A continuació tracta més a la vora Rm 15, 14-32, perícopa on l'Apòstol reflexiona sobre la seva activitat. L'autor assenyalava molt encertadament que la importància d'aquesta iniciativa rau en el fet que ha de ser el mateix Pau qui entregui els fruits econòmics, fins al punt d'arriscar la pròpia vida (p. 30).

M. Quesnel afegeix més dades per enquadrar teològicament la col·lecta, sobre tot recolzant-se en les dades de 1Co 16, 2Co 8-9 i Rm 15,25-29. Després d'estudiar les qüestions literàries relatives a aquests perícopes, l'autor analitza el fet d'organitzar activitats d'aportació econòmica en sentit caritatiu, tant en l'àmbit jueu com hel·lenístic. Prossegueix amb la lectura literària-teològica de 2Co 8,1-9,15, analitzant-les des de l'acostament retòric clàssic, per arribar a dilucidar les dimensions ètica, eclesiològica, cristològica i netament teològica. Insisteix sobretot en la generositat de Déu expressada per la gràcia i a la qual els corintis són cridats a respondre-hi igualment generosos.

Continua el volum amb l'article de N. T. Wright, que desenvolupa diverses idees sobre el projecte missioner occidental de l'Apòstol. En aquesta recerca, primer repassa els diversos intents d'identificar els motius paulins per a viatjar a Occident, apostant per aquella que defensa la perspectiva escatològica de Pau però repensada a la llum de Jesús com a Messies d'Israel i el do de l'Esperit, en confrontació obliqua amb l'Imperi.¹

Prossegueix l'aportació de K.-W. Niebuhr. L'autor ofereix una reconstrucció prosopogràfica de jueus coneguts pel nom que visqueren a Roma durant l'imperi neronià, a partir de Rm 16, Fets 28, *Legat.* i *A. J.* Continua amb una anàlisi d'informació sobre les petges que hi ha en aquesta època de la vida religiosa jueva a la Urbs, centrant-se en les sinagogues i catacumbes, en la modalitat de les reunions, l'exercici del culte diví i la interacció amb gent no jueva. Finalment, aborda la xarxa ideològica a Roma, principalment el diàleg amb l'estoïcisme, però també desenvolupant temes com ara la relació entre llei natural i torà, esperit i llei, destí d'Israel, sense excloure la qüestió política —que, per altra banda, només esmenta.

Complementària a l'anterior, E. S. Gruen continua aportant informació contextual de l'època paulina-neroniana, sobretot amb la voluntat de refer el que denomina «the atmosphere for Jews in Neronian Rome» (p. 108), revelant les dificultats crítiques per a produir una reconstrucció en grau satisfactori. Igualment, hom troba en l'argumentació de P. Lampe una ulterior reflexió sobre els cristians de Roma sota l'esmentat emperador, aportant informació densa sobre diversos aspectes contextuais de la presència i la relació de la presència jueva i judeocristiana a Roma, com ara les àrees on es concentren grups jueus —incloent-hi els cristians d'origen jueu—, la mala premsa soferta, així com una anàlisi de la situació socioeconòmica dels cristians, que genèricament podien incloure's dins de la categoria de *pauperes* i l'estrat social dels esclaus. Com a nota característica, l'autor rellegeix el Segon Evangeli a la llum de la seva composició a Roma i del *Sitz im Leben* cristià, cosa que dóna una visió interessant a la connexió entre Pau i Marc.

P. Oakes aposta per provar com el fet d'aportar una seqüència d'esdeveniments és insuficient si no és compta amb l'ajut de dades que ens forneixin una visió de la naturalesa dels grups cristians a Roma durant Neró. Hi ha diverses estratègies al respecte, però l'autor vol mostrar que convé aquesta informació que ajudi a posar-hi la carn als ossos, que serien els fets nus (pp. 132-133). En efecte les úniques evidències arqueològiques que tenim sobre la història dels grups cristians a Roma sota Neró són indirectes i de diversa natura (inscripció de Gal·lió, arqueologia del centre de Roma, les proves documentals dels escrits paulina i de Fets, 1P, i els dels autors no cristians). Continua la seva aportació amb la connexió de Rm amb el context

1. A la llum d'aquesta perspectiva, ni Roma ni Jerusalem són l'afer més important, sinó la nova senyoria que Jesús revela. De cara a respondre a la consistència de l'estratègia missionera paulina, que ell interpreta com a expressió d'un teologumen fonamental: Pau supera el localisme fixista de la teologia jueva del Temple per traslladar-la a la comunitat i estendre-la a tot arreu, de manera que qualsevol lloc és una terra santa.

vital, sobretot tenint en compte el model domèstic que les comunitats desenvoluparen. És molt suggerent l'aplicació que fa a Rm 13,1-7 amb la seva aproximació a partir de connexions arqueològiques i literàries. I si bé les conclusions que proposa són ja dades conegudes, ara guanyen confirmació i una perspectiva conjunta.

Un cop més, hi ha dues aportacions sobre el silenci llucà dels problemes de Pau amb les autoritats romanes. Per una banda, L. Alexander descriu de manera acurada els molts conflictes que l'activitat missionera de Pau va ocasionar amb la presència romana. Ella examina els quatre textos de Fets que aborden la temàtica (cf. Fets 16,11-40; 17,1-9; 18,1-17; 19,23-40) i els il·lumina amb la informació sobre la legislació i la pràctica romana coetània a Pau. D'aquesta manera ajuda a obtenir una comprensió més acurada i argumentada de la situació de l'Apòstol i les comunitats cristianes primerenques envers els qui exercien autoritat per part de Roma, que no exclogué dificultats. A. Borrell Viader estudia l'actitud i reacció de Pau mateix enfront de les acusacions i persecucions que ell ha sofert. Es confronta amb passatges de Fets que complementen la sèrie de l'autora precedent: Fets 13,4-11; 21,15-24,27. També analitza Rm 13, sorprenent resposta no rebel envers l'autoritat romana, on l'Apòstol insisteix en el caràcter no violent del cristià, si bé no l'identifica com a model a imitar i recorda que la meta cristiana és la ciutadania celestial (cf. Fl 3,20).

Continua la publicació amb dos estudis complementaris sobre Fets 21-26. D'una banda, H. Omerzu assumeix la dificultat que suposa reconstruir els esdeveniments del procés a Palestina, previ al tribunal romà, degut a què el relat llucà no té possibilitats de ser contrastat amb altres fonts fiables, i a més, s'hi afegeix el repte de com demostrar elements jurídics que no es poden demostrar amb fonts no bíbliques. D'altra banda, F. W. Horn replica a H. Omerzu de manera contundent i aclaridora, sobretot per veure els punts febles de la seva argumentació, no només amb postures pròpies sinó amb la col·lació d'autors, com ara H.-D. Betz, O. Zweierlein i D.-A. Koch. Principalment insisteix en què no és pot afirmar amb rotunditat la historicitat del relat de Fets sobre el procés paulí.

B. Santalucia estudia els procediments legals contra els ciutadans romans al temps del segle I dC Afronta el tema de l'*abolitio* que autors han defensat sobre Pau a Roma. Testimonis històrics coetanis mostren la possibilitat d'aquesta possibilitat, sobretot el papir BGU II 628r que alguns situen tardanament però altres el situen sota Neró. La postura de l'autor és que Pau fou judicat després dels dos anys d'empresonament, acusat de sedició. La llei Júlia preveia morir a foc i aigua, o bé exiliat. En aquest cas si que seria possible el viatge a Hispània.

Amb la següent aportació, J. Chapa pretén donar resposta a una afirmació de H. Omerzu feta l'any 2011 a l'anterior Congrés de Tarragona sobre Pau, Tecla i el cristianisme primitiu a Tarragona.² Reflexiona sobre l'estatus social de l'Apòstol, de manera que es justifiqui l'anada a Tàrraco com a exili o *relegatio*.

2. Cf. H. OMERZU, «The Probability of a Pauline Travel to Spain in Light of the Roman Law», en J. M. GAVALDÀ RIBOT et al. (ed.), *Pau, Fructuós i el cristianisme primitiu a Tarragona (segles I-VIII)*:

V. Marotta examina les penalitats imposades als qui gaudien de la ciutadania romana en època de la Baixa República fins a les darreries d'Adrià, i també analitza la manera com els cristians interpreten (acullen) les sentències imposades a Pere i Pau, com a *peregrinus* i *Romanus civis*, respectivament. Comença per analitzar la condició de ciutadà romà de l'Apòstol, comparant material —autors i legislació, com ara la *lex Porcia* o la *Lex Iulia de vi publica*— històricament contemporani, per avaluar-ne el valor històric que comportava. Continua amb l'anàlisi del *martyrium Pauli*, com a testimoni post neotestamentari del qual ens forneix dades sobre la mort paulina a Roma i les compara novament amb referències legals i jurídiques posteriors (segles I-II dC) i la *Passio Petri et Pauli*. La seva conclusió, a la fi, corrobora l'opinió comuna històrica i exegetica: normalment els càstigs reservats a esclaus —com ara, la crucifixió, la cremació en viu, i la condemna *ad bestias*—, si bé de vegades hi haguessin abusos per part de l'autoritat, sia per crueltat sia per ràbia. El preu de la seva aportació rau no en la novetat de doctrina, sinó perquè ha sintetitzat la informació sobre tradicions apòcrifes referents a la mort paulina.

J. Granger Cook complementa l'anàlisi històrica de l'anterior exponent tenint en compte dos eixos: demostrar la ciutadania romana de Pau, tenint en compte el principal argument que se'n fa servir en contra (cf. 2Co 11,25), i estudiar els càstigs usats contra els ciutadans pròpiament romans,³ per concloure que la manera com va morir no és un argument suficient per ell mateix. Un valor important de la seva investigació és la col·lació de textos que corroboren la seva argumentació, oferint textos específics, i el quadre sinòptic de les pp. 288-303 que donen una visió pràctica i sintètica de sentències d'execució al segle I, que ajuda de manera impagable a una visió de conjunt de la qüestió.

El lector pot continuar amb la lectura de D. Marguerat. L'autor suís afronta una qüestió coneguda: el silenci llucà sobre les darreries de Pau (cf. Fets 28,16-31). Ell ofereix l'aproximació narrativa, desenvolupant un metadiscurs sobre la missió paulina. Identifica el tancament narratiu i intentant clarificar la funció teològica i retòrica de la perícopa. Conclou la seva aportació detectant les possibles hipòtesis exegetiques que expliquin el motiu del silenciament (o no) de la mort paulina. La seva presentació és rica en detalls i la seva oferta argumental és sòlida, d'especial interès les morts silenciades («silenced deaths»).

T. Nicklas aposta per l'estudi de l'apòcrif *Fets de Pau i Tecla*. Posa l'atenció en el fet que s'hi parla de la mort de Tecla, però no de la de l'Apòstol (que també omet Lluc). Tot i així, proposa la delineació d'un màrtir idealitzat, escrit sota la influència del llibre ja canonitzat de Fets, si bé són gairebé coetanis. En traça la fesomia, d'una manera molt exclusiva, donant la impressió que és l'Apòstol i l'idea apostò-

Actes del Congrés de Tarragona (19-21 de Juny de 2008), Tarragona: Fundació Privada Liber 2010, 113-131, esp. 125.

3. L'autor empra el t toll suggestiu de *The garden of penalties*, emulant un article de J.-P. Caillu de 1984.

lic, i exalta els fruits de la seva predicació en Tecla, que li trasbalsa totalment, tal com dramatitza l'apòcrif. També se'n parla de la seva vinculació amb el misteri de Crist: no només amb la faceta prepasqual, molt notable en la predicació similar, sinó també amb l'esdeveniment pasqual.

En aquesta línia, G. E. Snyder ofereix informació valuosa sobre el martiri apòcrif de Pau. Escrit sota Trajà a Àsia Menor a finals del segle I va ser retocat a Corint per fer-ne una passió narrativa de l'Apòstol. Presenta relació òbvia amb Fets i altres tradicions, si bé hi ha divergències que alguns intenten harmonitzar però que l'autor entén com a discrepàncies, tant per la visita a Roma, com la naturalesa i estat de pres, amb el desenvolupament de personatges com Patroclus i el mode en què van tenir lloc els judicis i l'execució, així com les dues aparicions postmortals.

W. Gründstäudl endinsa al lector en la literatura patristica que parla de Pau, concretament la carta de Climent als Corintis, la qual a 1Cl 5,7 parla que Pau ha ensenyat la justícia a tot el món. A la llum de Rm 15,24.28 hi ha divergències sobre l'abast històric de l'afirmació, si es refereix a Hispània o a la capital de l'Imperi. Analitza la postura de diversos autors insignes de les diverses postures sobre la temàtica. N'assenyalem els més interessants, com ara E. Dubowy, favorable, K. Heussi, contrari; K. Beyschlag que aporta material de l'àmbit jueu i protocristià sobre el martiri, A. Lindemann, restrictiu amb l'expressió en discussió *tò téрма tês dûseôs*. Finalment, ofereix un breu esguard sobre postures més recents que bàsicament actualitzen les postures suara esmentades. D'utilitat és la seva conclusió, on resumeix en vuit punts l'estat de la qüestió sobre els apunts exegetics que l'estudiós ha de tenir en compte de cara a interpretar la perícopa.

Seguint en la mateixa línia, però ampliant amb literatures complementàries, R. Riesner situa 1Cl 5,7 en relació amb 2Ti i altres obres cristianes apòcrifes. L'autor proposa que l'horitzó hermenèutic dels viatges missionals de Pau es troba a l'orientació escatològica d'Is 66, i que la praxi pastoral de l'Apòstol té en compte dos criteris: territorialitat i història de la salvació, essent aquest segon el qui marca l'estratègia geogràfica, de manera que el viatge a Hispània no era pas un element accidental, sinó una necessitat escatològica. A continuació analitza el primer judici romà de Pau a Lc-Fets, seguit del segon judici, a tenor de Lc-Fets i 2Ti. Continua amb 1Cl, rellegit favorable a la postura a favor de la hipòtesi del viatge a Hispània, que amb el Cànon de Muratori, l'autor interpreta com a una tradició local romana, mentre que *FetsPePa* aposten per un sojorn d'un any de Pau a Hispània. La conclusió, però, roman molt oberta i poc explícita, si bé el seu estudi ja és una aportació interessant pel que fa a la connexió de literatura bíblica amb la postbíblica. J. Herzer autor hi replica a les dades proposades per l'autor anterior, no tant al detall sinó tenint en compte la relació entre les concepcions de missió que tenen Pau i Fets. Clou la seva aportació afirmant que Pau no arribà a Hispània, un projecte que com altres l'Apòstol no va poder realitzar, i que morí a Roma en circumstàncies desconegudes, sota el regnat de Neró. Tot i així, l'Evangeli d la gràcia salvadora de Déu per a totes les nacions, arribà a la fi del món, inclosa Tarragona.

Entrem en dues ponències que estudien l'activitat de Pau empresonat a Roma. Per una banda, U. Schnelle afronta d'una manera original l'activitat literària del Pau captiu a Roma, pendent de sofrir la pena capital, concretament ubicant la redacció de Fl juntament amb Flm a la presó de l'Urbs, proposa una sèrie de arguments favorables a la seva opinió —vuit concretament— i alguns en contra, que ràpidament contesta. La seva proposta, doncs, consisteix a retardar la redacció de Fl a l'any 60 dC a Roma. A continuació desenvolupa les conseqüències teològiques, identificant aquesta carta com a expressió de la teologia paulina tardana, concentrant-les en cinc punts. Estudia de manera més breu Flm i proposa un Pau empresonat que «no només treballava com a missioner [...], sinó que estava en contacte amb les altres esglésies» (p. 451). Per l'altra banda, D. Gerber replica la proposta anterior, afirmant la manca de consens sobre l'afer. Primer desenvolupa els pressupòsits que Schnelle ha desenvolupat, principalment: les condicions de la detenció paulina a Roma, el lloc de redacció de la carta, els possibles trets tardans en la teologia paulina a Fl, el lloc de composició de Flm, per cloure la seva aportació recordant el valor conjectural de les afirmacions precedents i la necessitat de seguint debatent-hi.

Continua la publicació conjunta amb la seqüència de dos estudis també connectats. A. Puig i Tàrrach, defensor de la «Tarragona Hypothesis», proposa una sèrie de *inputs* que fan de Tàrraco la millor opció com a destí d'un exili sofert per part de l'Apòstol, on eventualment pogué desenvolupar la seva tasca evangelitzadora, bo i no haver-n'hi eventuals proves documentàries o històriques de valor crític. Tot i així, no es pot descartar *a priori* la possible selecció de la ciutat com a destí d'una *relegatio* mitigada. De C. Karakolis podem afirmar que la seva rèplica neix com a resposta a l'anterior ponència, en vista a analitzar els diversos arguments proposats per l'exegeta tarragoní. Per això, estudia diverses fonts bíbliques (cf. Fets 20,4; Rm 16; 2Tm 4,16-18) i extrabíbliques (cf. 1Cl 5,6-7; *Hist. Eccl.* 2,22), en vista a donar una panoràmica crítica a la mateixa qüestió: es pot acceptar la possibilitat de la visita paulina a Tàrraco, però «although not a strong one» (519).

Amb A. di Berardino canviem de registre: partint d'una base metodològica, que consisteix en el treball multidisciplinari amb la visió conjunta de les ciències literària, litúrgica i arqueològica, complementa les aportacions sobre el gènere literari i els punts de contacte amb l'arqueologia. Ofereix tres grans arguments. El primer, el testimoni d'Ignasi d'Antioquia sobre els dos apòstols Pere i Pau; el segon, el testimoni de Gaius, prevere de Roma i home d'estudis, que afirma els dos martiris i els dos llocs de sepultura, considerant-los com a fundadors de l'Església romana. Finalment, el tercer testimoni fa referència a la veneració de Pau a l'àmbit litúrgic, amb la seva inclusió al *Depositio martyrum* (segle iv dC) i la nota de les catabaumes, presumptament de sant Pau *extra Muros*. Continua amb l'estudi sobre la celebració del 29 de juny com a *dies natalis* conjunt dels Apòstols.

Amb una tonalitat ben diversa, arribem a la proposta de R. Penna, que situa la mort de Pau l'any 58, de manera que això té conseqüències inexorables en la

reconstrucció de les darreries de l'Apòstol. Partint del doble testimoniatge de Jeroni, sobre l'arribada de Pau a Roma i el seu martiri posterior, l'autor examina primer la substància de les afirmacions de l'autor d'Àlmeta, després contrasta aquesta informació amb la de Lluç a Fets (que clou la seva narrativa a l'any 58, precisament) i finalment avalua les conseqüències que hem suara esmentat. Amb una riquesa d'arguments i d'exègetes autoritzats, tenint a G. Barbaglio com a inspiració (p. 540, n. 24), desenvolupa la seva perspectiva, concloent que Pau no va viatjar a Hispània, tampoc no va tornar a la zona del Mar Egeu, ni va haver-hi un segon arrest, de manera que el septenari de cartes protopaulines se situarien en el quinquenni 50-55. Intenta resoldre l'afirmació de Flm 9 sobre l'autodefinició paulina de *presbutês* (amb un recolzament en el metge Hipòcrates i Pitàgores, a manera de *petitio principii*, segons el nostre parer).

Clou la nostra obra col·lectiva amb l'aportació de J. Frey. L'autor presenta una lectura teològica de la vida paulina entre missió i captiveri. Primer presenta tres contradiccions sobre l'estudi de la vida i l'obra de l'Apòstol, per seguir estudiant a continuació la llibertat i l'obligatorietat de residència durant el temps d'empresonament a Roma, sobre tot intentat dibuixar la manera com Pau interioritza la seva situació a nivell espiritual:⁴ des del punt de partença de jueu zelós, passant per l'incident (!) de Damasc i arribant a la llibertat impulsada vers la missió, i concloent en captiveri. Tanca la seva reflexió amb quatre perspectives sobre la fi de l'Apòstol, i una aplicació al present, traduïdes la seva vida i missió com a «vivid message of divine grace» (p. 577).

* * *

Al meu judici, en aquesta obra es juguen dos grans eixos d'investigació: d'una banda, la coneixença aprofundida i conjunta des de diversos angles científics sobre la darrera dècada paulina, i per l'altra, poder afirmar si Tàrraco va gaudir de la presència i la missió del Mestre dels gentils. En aquest sentit, valoro dues aportacions com molt intuïtives i satisfactòries: la d'U. Schnelle per la ferma proposta que fa en situar Fl amb una redacció tardana, i la de K. W. Niebuhr per la contextualització ampla i alhora concisa de la contextualització del fenomen jueu a Roma sota l'imperi de Neró. Cal afegir-hi dues aportacions més: les de A. Puig i Tàrrach i la rèplica de C. Karakolis perquè afronten directament una *quaestio disputata* que, com a tal, no s'havia tractat fins ara a aquest nivell.⁵

Conclusivament, endemés, penso que hem de saludar una obra com aquesta per diversos motius. Primer, perquè és la primera vegada que s'estudia de manera

4. Destaquem aquesta afirmació: «In Paul's life and missions, this inner "captivity" stand in a paradoxical relationship with the freedom of the gospel. This aspect of his thought is linked with his call and view of his mission» (p. 561).
5. A la seva aportació, R. Penna aposta directament i sense dubtes la impossibilitat del viatge: «The first deduction is that Paul in fact did not undertake a trip to Spain» (p. 545).

sistemàtica i multidisciplinària una de les àrees paulines més difícils i obscures. La multidisciplinarietat —exegesi, teologia, història general— enriqueix i il·lumina la *crux* històrica i exegètica del viatge de Pau a Roma. És la primera vegada que s'aborda en primera línia una temàtica complexa sobre la qüestió dels darrers anys de l'apòstol Pau. Segon, l'actualització dels diversos components en discussió, en vista a forjar paulatinament i segurament un cos argumental sòlid que permeti aprofundir en aquesta temàtica tan singular i discutida. Cal, però, tenir molt en compte que la novetat que suposa el tractament de les darreries del Pau històric conté ja la seva pròpia limitació: l'ambigüitat de postures i la manca d'una certa resposta que unifiqui els pensaments tan dissemblants a vegades.

En tercer lloc, cal esmentar que és valuosa l'obra present pel distribució dialogal de força aportacions. De fet, reflecteix la dinàmica que ja es va voler impulsar durant el decurs del congrés tarragoní de 2011. Ajuda al lector veure juxtaposades la proposta d'un autor i la rèplica o matisacions d'un altre, de manera que ajuda a percebre la complexitat de la qüestió, que fonamentalment rau en la manca de proves arqueològiques que toquin de primera mà la mort de l'Apòstol.

Potser hom podria posar dos elements de millora. Una seria de fons i fa referència a la manca d'unitat a l'hora de fixar una resposta a la hipòtesi del viatge a Tàrraco. Mentre que hi ha una gran inflació de documentació erudita sobre la contextualització dels anys 58-64, hom troba a faltar una resposta ferma —sempre envoltada en la manca de proves definitives— que unifiqui la disparitat d'opinions teològiques. Tot i així, ens quedem amb l'afirmació de Puig i Tàrrach com la resposta tal volta més equànime i ajustada al dilema,⁶ malgrat que potser massa optimista: «In spite of the limited evidence, there are sufficient reasons to affirm as plausible and even probable the claim that Paul spent some time as an exile in a city of Hispania, sentenced to the penalty of *relegatio*» (p. 505).

L'ulterior millora és de natura ecdòtica i consisteix en la revisió d'algunes expressions gregues que apareixen lleugerament separades (cf. pp. 261, 262; 513 i 514), tot i que no treu valor a les aportacions.

Marcos ACEITUNO

A. PUIG I TÀRRECH et al. (coord.), *Claus de lectura de la Bíblia (IV). La violència a l'Antic Testament* (Cristianisme i Cultura, 78), Barcelona: Cruïlla – Fundació Joan Maragall 2014, 168 pp.

La present obra se situa en continuïtat amb altres estudis de la col·lecció. Aquesta sèrie d'estudis, titulada «Claus de lectura de la Bíblia», vincula Bíblia i cultura

6. La rèplica de C. Karakolis la defineix en aquesta línia: «cautiously positive answer» (p. 507, n. 1).

contemporània. Va néixer amb la voluntat de mantenir i fomentar multidisciplinàriament el diàleg del cristianisme amb les inquietuds socioculturals actuals,¹ des del seu contacte amb l'Escriptura sagrada del cristianisme, amb el convenciment que «La Bíblia resta el “gran codi” de la cultura occidental, la predominant en el món d'avui».²

Amb aquest quart número, el lector pot constatar un objectiu clar: descobrir l'actualitat tant exegetica com actual de l'aparició de la violència als textos bíblics. L'obra es compon d'una presentació inicial i de sis aportacions. L'editor, A. Puig i Tàrrach, proposa una síntesi dels estudis dels diversos autors. D'aquesta manera assegura la unitat de fons —com hom ha d'entendre les escenes de violència que apareixen a l'Escriptura i el concepte teològic de “violència”—, i il·lumina alguns aspectes que, a causa de la pluralitat de perspectives hermenèutiques, podrien quedar enfosquits. L'editor ofereix un plantejament que descriu i assumeix la perspectiva calidoscòpica d'aquesta publicació, fixant-se en els punts de vista teològic, antropològic, hermenèutic, i teologicobíblic.

J. Ferrer pretén aclarir el dilema segons el qual hi ha textos veterotestamentaris que insisteixen en accions marcadament violentes i el contrast amb les expressions neotestamentàries que proposen radicalment la pau i fins i tot la mansuetud davant la violència que hom pot infligir. La seva resposta es fonamenta en la relació hermenèutica que es dona entre Paraula de Déu i Bíblia, en tant que col·lecció de llibres escrits.

L'autor entén que s'ha de llegir la Bíblia com a Paraula de Déu, segueix amb d'un *dossier* de sis casos en què apareix la violència al Primer Testament.³ De cadascuna de les escenes escollides en fa una exegesi que ve alleugerida, ja que evita una lectura excessivament minuciosa dels textos, que no presenten *prima facie* greus dificultats de crítica textual. Pel que fa a la violència detectada en aquestes perícopes l'autor insisteix en el caràcter sapiencial dels textos bíblics, i com l'actitud bíblica és la d'oferir un discurs teologitzant, més que no pas cronològic. Creiem que és interessant la conclusió de la seva aportació: la violència és tractada per la Bíblia sàviament, i en una creació bona perquè Déu la ha realitzada així, la presència del trencament del diàleg amb Déu es mostra amb tots els seus efectes devastadors per a la humanitat.⁴

1. Oferim els títols de les publicacions suara esmentades: *Claus de lectura de la Bíblia: qüestions preliminars* (2010); *Claus de lectura de la Bíblia. II, Antic Testament* (2011); *Claus de lectura de la Bíblia. III, Nou Testament* (2013).
2. A. PUIG I TÀRRACH et al. (coord.), *Claus de lectura de la Bíblia: Questions preliminars* (Cristianisme i Cultura 66), Barcelona: Cruïlla – Fundació Joan Maragall 2010, 10.
3. Concretament les perícopes són les següents: Caïn i Abel (cf. Gn 4,1-26), el sacrifici d'Isaac (cf. Gn 22,1-24), les plagues d'Egipte (cf. Ex 7-12), el decàleg (cf. Ex 20,1-17), els jutges i els reis.
4. Valorem interessant el diàleg amb dues expressions culturals i filosòfiques contemporànies, com a ara la referència al còdex del museu Condé de Chantilly i la miniatura del foli 25, i també la referència a F. Hérítier (1933-). Com a elements a reforçar caldria dibuixar clara-

J. Angelats ofereix una lectura exegeticoteològica de Gn 22,1-19 mostrant la força comunicativa de la perícopa, recolzant-se àmpliament en la lectura narrativa d'A. Wénin, amb la intenció d'esbrinar el sentit de l'incomprensible i desconcertant petició divina de sacrificar el fill. Al nostre judici, l'autor fereix una recapitulació molt útil i aclaridora, identificant a Isaac com a do de Déu a Abraham, al qual el patriarca ha de respondre anàlogament, en aquest cas amb la paradoxa de la prova. Prossegueix la seva reflexió estudiant el paral·lelisme amb Adam a manera de contrapunt, el qual es va creure propietari del do rebut (la vida) caient així a la trampa de la serp i presentant Déu com a competidor gelós. Abraham, en canvi, no escatima el do, esdevenint «veritable soci que pot tractar Déu de tu a tu» (p. 66). L'aspecte tràgic del sacrifici rau en el fet que ha de decidir, a contracor i amb hesitació, en pro de la petició divina, i ho fa des de la confiança. Llei i do manifesten i alhora oculten Déu, Ésser superior a Abraham, però que també estimula a una recíproca confiança, que deixa espai a la «promesa».

J. Cervera comenta Ex 14-15 d'una manera àmplia, tenint en compte el gènere literari èpic des del qual està escrit, reivindicant de manera científica la importància simbòlica de l'esdeveniment fonamental del Primer Testament. A aquesta perspectiva hi ajunta de manera incisiva el ressò que té per al lector cristià occidental (modern, progressista). Les conseqüències que extreu són significatives del seu estudi perquè considera que el gènere literari és el vehicle hermenèutic des del qual entendre la violència que el Primer Testament posa en boca de Déu, recordant que no són relats directament històrics. Adverteix també que s'han de distingir totes les escenes on apareix la violència relativa a Déu —esmenta el títol «Jahvè guerrier» de Pèsah, també Js 6 i la desfeta de Jericó i Nm 14-17 i l'extermini dels primogenits.

F. Ramis pretén esbrinar el sentit teològic de la violència al relat de la conquesta de Jericó. Desenvolupa la qüestió en cinc apartats. Primer, presenta l'estat actual de les coordenades històriques d'aquesta dada bíblica, més procliu a entendre-la com una fase dins d'una etnogènesi en què més aviat l'activitat bèl·lica cananea contra la presència filisteia impedí el seu assentament a l'interior, quedant reclosos en la costa. Segon, proposa una panoràmica del relat de la conquesta de Jericó, a partir de tres perícopes, indicant que els textos pertinents (cf. Js 2, 1-24; 4,13; 5,13-6,27), fruit d'un llarg procés de redacció i maduració teològiques, expressen una doble intencionalitat: remarcar la propietat hebrea de la terra i atorgar a la seva producció narrativa una aura teològica. Tercer, l'autor desenvolupa la vessant litúrgica dels textos suara esmentats, dins del qual context, s'inseixeix l'anatema. Realitat originària del ritual de la guerra santa, es defineix com el fet de lliurar a Déu tot el botí militar després de la victòria. Finalment, fa la lectura teològica de la tradició sobre Jericó. Comença connectant l'acció destructiva

ment que la filòsofa és una dona i que s'ha de situar en el quadre hermenèutica de la ideologia del gènere, bo i essent l'autora un exponent francès significatiu d'estudi i de reivindicació en aquest sentit.

que suposa l'anatema amb l'acció creativa de Déu (cf. Gn 1,1-2,3). De manera subalterna, també posa en qüestió la voluntat literal d'afirmar a Gn 1,1 una acció deliberadament creativa *ex nihilo* per part de Déu, preferint una lectura més relacional en què la creació significa que «Déu, per pura gratuïtat, va establir una relació nova amb la història humana, significada pel cel i la terra» (p. 103). Aplicat paral·lelament a Jericó, la conquesta no fa referència a una diferenciació racial, sinó de diferència amb Israel, principalment per la qüestió de la idolatria (anàlogament amb el *thw wbhwh* de Gn 1,2). L'anatema de Jericó (simbòlicament idolatria cananea), doncs, significa la senyoria de Déu com a Senyor de la història del Poble creient. El procés de creació, en efecte, simbòlicament significa la victòria sobre la idolatria, representada amb el *thw wbhwh*. Dos aspectes més assenyalats l'exegeta: un seria la condemna d'Acan, que malgrat coneixia els advertiments sobre l'anatema, va reservar-se objectes destinats a l'extermini sacre, i l'altra la supervivència de Rahab. Ambdós relats complementaris ressalten, sia el necessari desmarcar-se de la idolatria cananea (Acan), sia la justificació de presència no israelita a la Terra promesa (Rahab). Hom clou l'aportació amb una síntesi breu però molt oportuna.

J. Latorre té per objectiu oferir una lectura sincrònica dels salms imprecatoris, entenent-los dins del conjunt del Saltiri bíblic, i presentar pistes de lectura i assumpció de la seva força teològica i lírica malgrat la dificultat psicològica actual que susciten.

Inicia la seva proposta teològica identificant el que denomina «univers simbòlic del Saltiri» caracteritzat per tres components: el vertical, la línia horitzontal i el temps-moviment, que articula quatre àmbits (teològic, infernal, antropològic i cosmològic).⁵ Prossegueix la seva aportació l'autor ressaltant com el símbol és la categoria teològica que vehicula el contingut dels salms; presenta un univers simbòlic no gaire precís, però que permet la seva aplicació a tots els temps i circumstàncies anàlogues a les expressades pels salms. En aquest context la violència «és usada [...] com a expressió d'una experiència humana d'angoixa i de neguit, però expressa alhora la impotència davant d'un mal aclaparador» (pp. 120-121). Donant un pas més, hom es troba amb la realitat cristiana dels salms: són llibre litúrgic per al cristianisme, interpretats des d'una nova hermenèutica, l'es-

5. En aquest sentit, la Litúrgia de les Hores ha expurgat alguns versets i fins i tot omès alguns exponents per la dificultat psicològica que suposa en llegir-los en llengua vernacle. L'autor, bo i acceptant la situació, indica una sèrie de pistes per tal de poder incorporar aquesta expressió humana, si bé no gaire edificat i molt llunyana encara dels valors evangèlics. Les pistes són la transformació en pregària del contingut expressat —per exemple al salm 109 (108) que ell mateix posa com a exemple—, l'assumpció del llenguatge humà en la pregària, principalment són exponent de l'ànima oriental amb una emotivitat pintoresca i exasperada; la sinceritat en la pregària, partint de la situació real de les persones i llurs sentiments, bo i essent agressius o impacients, incloent-hi la ràbia, la impotència o la indignació. Una darrera pista és la necessària referència al Nou Testament, que també contempla expressions dures, fins i tot en boca de Jesús.

deveniment pasqual. Situats en aquesta línia neotestamentària, l'Església actualment, recolzada per la reforma de l'Ofici diví per les directrius del Concili Vaticà II, recomana un ús renovat del llibre dels salms i també d'altres components anàlegs a altres llibres bíblics. Un punt interessant d'aquesta reflexió rau en afrontar les dificultats actuals del rés dels salms, que l'autor resol suggereix una fusió del nostre horitzó hermenèutic actual i l'horitzó hermenèutic bíblic a fi de captar la profunda experiència creient de què són testimonis els salms» (p. 126). Els darrers dos epígrafs són una invitació i una invitació d'actualització personal, sia per l'esforç d'*encarnació* que suposen en general, i d'*apropiació* de cada fidel en particular, sia pel fet que són motlles de pregària, aplicant-los subjectivament a cada circumstància de l'existència humana terrena.

Tanca el volum l'aportació de J.-R. Marin, que té per objecte reflexionar sobre el contingut teològic dels oracles messiànics dels profetes sobre el cessament de la violència, precisant primer si són oracles merament utòpics —sense una necessària implementació històrica—, després estudiant si la nota «messiànic» representa bíblicament un títol reial, que serà només posteriorment en el context de l'elaboració del targum quan vindrà rellegit hermenèuticament tendint vers l'escatologia amb una funció sobre tot restauradora, i finalment mostrant com la fi de la violència és la pau, concepció de plenitud i integritat. És interessant com l'autor assenyalava que als profetes la pau va lligada a la justícia, des d'una perspectiva processual: «Per això, no es pensa tant en una pau idíl·lica, sinó més aviat en un procés de conversió sincera a la justícia que farà possible la pau» (p. 142). La conclusió de l'autor és molt interessant: la «pau» dels profetes s'emmarca històricament dins de contextos difícil i de crisi, amb una aposta per la «vivència» de la pau com a mode d'acabar amb la violència. Tot i així, no són irenistes, ja que tal pau demana una retribució o contra resposta humana, de manera que l'anunci profètic recull també la dimensió de «denúncia». Al segle VIII aC es concreta amb una crida a fer les paus amb el Senyor abans que posar-se a establir aliances polítiques amb la potència assíria; al segle VII, enfront de la potència babilònica, el repte que els profetes proposen és la conversió per una actitud excessivament complaent amb les potències veïnes ja que s'han incorporat elements religiosos que han pervertit la relació amb Déu mateix, finalment als segles VI-V, la denúncia que ajuda a viure la pau és el renovellament de l'aliança —fonament teològic de la con-vivència amb el Senyor— significada amb un zel singular envers el Temple, la seva restauració enmig del Poble. Conclou l'autor afirmant que els oracles, sense ser tècnicament messiànics, sí que donen peu a un reflexió ulterior en aquesta línia. De fet, segons Lc 4,16-21, Jesús interpreta Is 61,1-2b de tal manera que s'acompleix messiànicament: en el Servent, que esdevé messies, en la sinagoga que també ho esdevé i en la promesa escrita que adquireix aquesta connotació, generant un espai alternatiu a un poder que té por de l'exercici de la «fantasia sobre el futur» (p. 167), dels artistes del futur, de la imaginació profètica del futur des d'on desafiar una realitat dominant, sotmesa a una apatia adversa a la promesa el Senyor que s'acompleix.

* * *

El lector pot saludar l'aparició d'aquest volum que presenta tres preus: el primer, continua la línia dels volums precedents, treballant una temàtica bíblica des de diverses perspectives metodològiques i crítiques que enriqueixen el camp de coneixement sobre una temàtica tan delicada com actual, tant des de la sincronia com de la diacronia; el segon, l'atenció que els diversos autors presten a la lectura crítica del text —alguns en major grau que altres— i que estimula a la necessària *conversio ad textum* per tal de fonamentar una opinió teològica rigorosa i alhora hermenèuticament enriquidora, perquè assumeix els dificultats crítiques i exegetiques, i finalment amb el tercer, indiquem que, donada les característiques de la publicació, s'ha d'agrair la presentació de bibliografia després de cada aportació, ja que facilita molt al lector potencial poder ampliar alguns aspectes del discurs que *de necessitate* han de ser breus i alhora densos de contingut.

Marcos ACEITUNO

Josep Maria TARRAGONA i CLARASÓ, *Gaudí, l'arquitecte de la Sagrada Família. Biografia breu*. Barcelona: Torsimany Books 2016, 383 pp.

D'entrada cal assenyalar que, molt encertadament, al Dr. Josep Maria Tarragona, expert en la vida i l'obra del genial arquitecte cristià Antoni Gaudí i Cornet (1852-1926) li fou confiada la delicada tasca de preparar la biografia documentada i crítica per al procés de beatificació de l'arquitecte Antoni Gaudí. Una volta efectuada aquesta tasca, ens ofereix ara aquesta magnífica biografia (abreujada i amb l'aparat crític reduït) sobre Antoni Gaudí. L'autor, centrat en la figura, ens descriu la personalitat (familiar, ciutadana, artística i espiritual) a partir de la impressionant obra gaudiniana i, també, complementàriament, servint-se de les fonts, documents i testimonis que han estat aplegats i estudiats per Josep M. Tarragona en la seva llarga dedicació al procés de beatificació de Gaudí. Al llarg d'aquesta excel·lent biografia l'autor posa de manifest que Antoni Gaudí és, segurament, l'arquitecte més conegut i popular dels temps contemporanis ja que amb la seva novadora aportació revolucionà l'arquitectura i les arts plàstiques posant, d'alguna manera, les bases de l'art actual. Això resta palès en la seva dedicació en redimensionar i prosseguir, a Barcelona, la construcció del temple expiatori de la Sagrada Família, on l'arquitecte posà tot el seu talent, consagrant-hi la vida, ja que, segons el Dr. Tarragona, és justament en la vida real de Gaudí on cal trobar les claus del coneixement i interpretació del temple de la Sagrada Família i de totes les seves obres. Al llarg de la biografia es posa de manifest com Gaudí anà aprofundint la seva condició cristiana i, a poc a poc, es convertí en un cristià modèlic i fervorós.

El llibre s'estructura en dotze capítols que van des de la naixença d'Antoni Gaudí i Cornet a la població de Reus l'any 1852 (en una societat en transformació marcada pel Romanticisme, tradicionalisme i regionalisme) fent esment dels estudis primaris efectuats a redós de l'Escola Pia de Reus i, després, de la formació com arquitecte a Barcelona i la seva col·laboració amb l'arquitecte Josep Fontserè i Mestre (anys 1874-1878). Seguidament es tracta de la vinculació de Gaudí amb l'arquitecte Bernardí Martorell i Puig (anys 1882-1883) i com, progressivament, a partir de 1883 Antoni Gaudí assumeix la construcció del temple expiatori de la Sagrada Família com una missió personal (amb referències, també, de la resta de l'obra gaudiniana: el primer Misteri de Glòria del Rosari Monumental de Montserrat, la reforma de la seu de Mallorca, el palau episcopal d'Astorga, la colònia Güell, el col·legi de les Teresianes de Ganduxer, Bellesguard, la casa Vicenç, la casa Batlló, la Pedrera...) fins arribar a la mort d'Antoni Gaudí atropellat per un tramvia a Barcelona la tarda del dia 7 de juny de 1926, mentre travessava la Gran Via de les Corts Catalanes, a la cruïlla amb el carrer Girona. El cadàver d'Antoni Gaudí fou amortallat amb l'hàbit de tercerol servita (confraria de la Mare de Déu dels Dolors) i el captà a la ploma l'artista Joan Matamala. L'any 2004, en estudiar l'aportació espiritual i cultural del laïcat franciscà ja vaig escriure que: «malgrat el fort influx de l'espiritualitat franciscana en l'obra arquitectònica d'Antoni Gaudí, no consta pas la seva adscripció al terç orde franciscà ans, més aviat, deuria ser congregant servita, car fou amortallat amb l'hàbit de la Mare de Déu dels Dolors» (cf. *El Terç Orde dels Caputxins*, 442-443).

Pel que fa a la vida santa i modèlica d'Antoni Gaudí, el Dr. Tarragona tracta sobre l'amistat i vinculació gaudiniana amb eclesiàstics eminents: Jacint Verdaguer, Joan Baptista Grau (bisbe d'Astorga), Pere Campins (bisbe de Mallorca), Josep Torras i Bages (bisbe de Vic), Gil Parés (primer rector del temple de la Sagrada Família), sant Enric d'Ossó (fundador de les teresianes), un conjunt de sacerdots que incidiren molt positivament en la fonda religiositat de «l'arquitecte de Déu». En efecte, Gaudí fou un home de pregària i penitència que, vivint la pobresa voluntària, diàriament, des del Parc Güell on havia fixat la residència «cada matí baixava caminant fins a la parròquia de Sant Joan de Gràcia per participar en l'eucaristia i després continuava fins a la Sagrada Família. Cada vespre, en plegar, anava a pregar a l'Oratori de Sant Felip Neri per practicar les seves devocions personals, amb la convicció que sense sacrifici és impossible tirar endavant una obra» (p. 14); un creient veritablement modèlic que visqué amb grau heroic les virtuts cristianes. Finalment, em plau de coincidir en allò que expressaren els «Amics de Gaudí», a través de Joan Aicart, en afirmar que aquesta és la «biografia definitiva» d'Antoni Gaudí, puix que ens revela aspectes i detalls molt fascinants i desconeguts de la biografia del que ha estat qualificat, encertadament, com «l'arquitecte de Déu».

Valentí SERRA DE MANRESA

Wilson SRAMPICKAL, OCD, *Ecclesiology of Communion. New Ways of being Church in India*, Kerala: Jyotir Dharma Publications 2013, 322 pp.

Aquest assaig, fruit dels estudis de doctorat del carmelita indi Wilson Srampickal a la Facultat de Teologia de Catalunya, té el mèrit de condensar l'ensenyament del Concili Vaticà II sobre l'ecclesiologia de comunió tot aplicant-lo a la complexa realitat eclesial i social de l'Índia. Per aquest motiu, la seva lectura resulta estimul·lant i suggeridora també per als lectors de casa nostra. L'autor no es limita a sintetitzar la doctrina conciliar i a descriure la situació del gran subcontinent indi, sinó que elabora algunes propostes operatives per una renovació de l'Església a l'Índia. Srampickal està convençut que una Església capaç de presentar-se, amb paraules i amb fets, com una realitat de veritable comunió esdevé un signe i una interpel·lació per al conjunt de la societat.

El primer capítol del llibre ens endinsa en l'entrellat social i religiós de l'Índia, país que, malgrat el reconeixement legal de la igualtat universal de tots els ciutadans, continua regint-se sovint pels prejudicis massa arrelats de l'antic sistema de castes. Considerant la pluralitat religiosa com un inestimable patrimoni per a totes les tradicions religioses, se'ns presenta alhora la diversitat dels cultes i de història eclesiàstica dins de l'Església índia com un valor afegit per a una major incidència de l'acció evangelitzadora. Se'ns narren els orígens i el desenvolupament de les tres Esglésies locals en plena comunió amb la seu de Pere: l'Església llatina, que s'estableix al territori amb l'arribada dels portuguesos al segle xv, l'Església catòlica siromalabar, que s'entronca tradicionalment amb la predicació de l'apòstol sant Tomàs i que restableix la plena comunió amb Roma al segle xvii, i l'Església catòlica siromalankara, que també es considera d'orígens apostòlics autòctons i que reconeix l'autoritat papal l'any 1930.

Malgrat aquesta llarga història al territori, el cristianisme és considerat una religió forana i l'autor es fa ressò d'un cert malestar dins de l'Església mateixa pel fet que la seva teologia, la seva litúrgia i la seva espiritualitat estan encara guiades per criteris importats des de les respectives Esglésies d'origen: l'Església Caldea, l'Església Romana i l'Església Antioquena. En un moment en què se subratlla arreu la necessitat de la inculturació del missatge evangèlic i de la vida eclesial, Srampickal insisteix que l'Església índia ha de fer l'esforç d'acollir les exigències dels pobles i de les cultures que engloba i de trobar un camí propi per testimoniar i celebrar la fe cristiana.

Al segon capítol, hi trobem una bona síntesi de l'ecclesiologia conciliar des de l'òptica de la comunió, partint del concepte de *koinonia* als escrits neotestamentaris i desgranant els elements constitutius de la comunió descrits a *Lumen Gentium*.

El tercer i el quart capítol, els més originals per la seva especificitat i la seva concreció eclesiològica, exploren nous camins per a ser Església en comunió a l'Índia que s'obre als amplis horitzons del tercer mil·lenni: *ad intra*, en les seves dinàmiques internes eclesials, i *ad extra*, en el diàleg amb les mil·lenàries religions asiàtiques i amb les estructures socioeconòmiques índies.

Com a paradigma d'una Església en comunió *ad intra*, l'autor aprofundeix la imatge de l'Església com a «comunió de comunitats», una Església amarada de la l'harmonia integradora que des de temps immemorial les comunitats religioses presents al territori han propugnat per a fer possible una coexistència recíprocament enriquidora de les diverses aproximacions al Misteri de Déu. L'Església com a «comunió de comunitats» hauria d'assumir plenament una dinàmica inclusiva de respecte i valoració de la diversitat que descartés radicalment tota temptació exclusivista.

En primer lloc, la comunió *ad intra* hauria de fer-se més visible entre els tres ritus que componen l'Església catòlica a l'Índia, deixant de banda tota traça de competitivitat i reconeixent el valor intrínsec de cadascun d'ells. En segon lloc, la comunió *ad intra* ha de ser sincerament cercada entre l'Església catòlica i les altres Esglésies cristianes presents al territori, entre les quals destaquen l'Església de l'Índia del Sud, l'Església de l'Índia del Nord i l'Església protestant. El panorama cristià podrà mostrar en el seu conjunt la comunió interna en la mesura que les diverses Esglésies estiguin ancorades fidelment a la Paraula de Déu i tinguin sempre com a punt de referència indiscutible la mateixa persona de Jesús. L'Església, com a comunió fonamentada en el Misteri del Déu U i Tri, ha de viure seguint les petjades del Crist i deixant-se dur per l'impuls de l'Esperit. En aquest sentit, per tots els cristians la màxima prioritat hauria de ser, en qualsevol circumstància, crear i experimentar la comunió fraterna amb tots els seguidors del Crist.

En una Església que anteposa la comunió intraeclesial als interessos partidistes de la pròpia comunitat o del propi estament, Srampickal veu possible que se superi una de les tendències contràries a la veritable comunió cristiana i encara força present a l'Església de l'Índia: el clericalisme. Des d'una coresponsabilitat assumida per tots els fidels, la mateixa missió *ad gentes* que el Senyor encomana als seus deixebles trobarà certament noves maneres d'evangelitzar, és a dir, no tan sols de transmetre el missatge cristià sinó també d'encarnar els valors del Regne en les diverses situacions socials.

Al quart i darrer capítol, s'aprofundeix el model d'una Església de *comunió en diàleg*, arraconant el paradigma superat d'una *Església triomfant* i adoptant el paradigma més evangèlic d'una *Església pelegrina*, que genera *ad intra* un fecund diàleg ecumènic i *ad extra* un apropament entre les diverses tradicions religioses en vista a un millorament global de la societat per al bé de les persones. L'Església local, en aquesta perspectiva, esdevé un veritable sagrament de comunió per a la societat on es troba, una comunió transcultural i translingüística que es realitza en la diversitat i que es descobreix com la missió principal que l'Església té encomanada, com a «signe i instrument de l'íntima unió amb Déu i de la unitat de tot el gènere humà» (LG 1).

El llibre, entenedor i de lectura agradable, és una bona eina de reflexió per a tots els qui estiguin interessats en el necessari procés d'actualització i de compromís en el món que l'Església *semper reformanda* està cridada també avui a seguir fins al fons.

Cinto BUSQUET

Ugo BIGGERI, *El valor del dinero. Banca, finanzas y ética más allá del mito del crecimiento* (Presencia Social 40), Cantabria: Editorial Sal Terrae 2014, 159 pp.

¿Per a què serveixen el diner, el banc i el mercat? Estem davant d'un llibre d'ètica de les finances per a ciutadans normals i corrents. Les finances en l'actualitat són un altre ingredient del bé comú social perquè tenen un paper d'elevat risc i predomini que pot afectar a tots els ciutadans.

L'autor de llibre en forma d'assaig, Ugo Biggeri (especialitzat en la banca ètica i microcrèdits), el va publicar en italià amb el títol, *Il valore dei soldi*. La similitud dels temes tractats i la similitud amb el teixit econòmic, comercial i financer espanyol van fer que l'editorial *Sal Terrae* s'interessés per la seva publicació al nostre país. Després d'un pròleg a l'edició espanyola fet per Peru Sasía, el segueix una presentació d'Stefano Zamagni que està adquirint gran celebritat darrerament amb els seus postulats d'economia civil. Economia civil o economia recíproca que posa en relació els ciutadans amb el bé comú, en completa reciprocitat pel fet que som éssers socials per naturalesa, la qual cosa demana la reforma del *welfare state* per tal de fugir de dues actituds molt individualistes típiques de l'*homo oeconomicus* que defineixen l'acte financer que es guia pel criteri de la maximització de l'interès individual, que són: l'avarícia (el desig desordenat de guanyar sempre molts diners) i el pànic (la por de perdre els diners). En aquesta reforma de l'estat del benestar, tant l'administració pública com l'usuari avaluen recíprocament la qualitat social dels serveis públics, on els ciutadans tenen art i part en el model de benestar imperant.

Quatre capítols omplen el contingut de l'obra. El 1er capítol: *El dinero*. 2on capítol: *Las finanzas hoy: la crisis, el mito del crecimiento, las reglas*. 3er capítol: *Las finanzas éticas. Por un dinero en favor del bien común*. 4rt capítol: *Del valor del dinero al valor de las relaciones*. Culmina amb una àmplia bibliografia actual i amb contactes a la xarxa sobre microcrèdits, banca ètica, portals d'internet sobre temes financers a Espanya i europeus, campanyes i moviments activistes compromesos amb la denúncia de certs capitals financers èticament vetats o dubtosos. Aquest pla de l'obra reflecteix una manera d'entendre el lloc de les finances a la nostra societat i els seus reptes ètics d'interès per al ciutadà mitjà.

Així doncs, ¿per a què serveixen el diner, els bancs i el mercat? Semblen preguntes que tenen una resposta òbvia: el diner serveix per simplificar l'ús de les coses que comprem o que venem tot comerciant, per estalviar, per bescanviar en el mercat els nostres productes o serveis, per a distribuir la riquesa, per adquirir béns immobles o per assolir posicions de poder, etc. Si en segles passats era la possessió de la terra, de caps de bestiar o els botins de guerra la forma d'adquirir capital de riquesa, avui la possessió de diner esdevé la mesura de totes les coses i el lllindar entre el benestar social i la pobresa individual. Dit així ens adonem que el diner és un instrument democràtic, és a dir, la possibilitat que tenen els ciutadans de viure millor o pitjor en societats del benestar a l'abast de tothom. Ende-

més, el món de les finances ens fan adonar que gràcies al diner és possible acumular riquesa a gran velocitat i de manera desigual entre les persones. Aleshores l'autor ens adverteix: «Reducir totes les coses a diner o al benefici en diner que hom pugui obtenir, constitueix el mal del nostre temps. Un mal que ha generat una psicologia del diner i del benefici que ens està enverinant. Malgrat tot, això no vol dir que el diner no tingui les seves raons per existir» (p. 22). El diner és un valor d'un bé que té preu i aquest depèn de múltiples factors com l'exclusivitat, la disponibilitat (l'oferta) o bé del que hom demana (la demanda) i fins i tot del factor emocional pel desig individual o col·lectiu de posseir tal cosa o tal altra. El diner és una forma de poder. «El diner ha esdevingut la mesura de valor per excel·lència d'un bé o un servei, fins el punt de substituir altres indicadors que podrien semblar de la mateixa importància (utilitat, eficàcia, bellesa...)» (p. 39).

Tanmateix llegim a l'Encíclica *Caritas in veritate* núm. 36 del papa Benet XVI (2009) que «l'economia i les finances, pel fet de ser instruments, poden ser mal utilitzats quan qui els gestiona té només referències egoistes. D'aquesta manera, es pot arribar a transformar mitjans de per si bons en perniciosos. El que produeix aquestes conseqüències és la raó enfosquida de l'home, no el mitjà com a tal. Per això, no s'han de fer retrets al mitjà o instrument sinó a l'home, a la seva consciència moral i a la seva responsabilitat personal i social». Doncs bé, aquest és el repte que presenta aquest assaig d'Ugo Biggeri. Estem, doncs, davant d'un pensament que apel·la a la consciència moral, personal i social dels qui gestionen, usen el diner en la intermediació financera i administren un mitjà instrumental com és el diner per tal que tothom estigui informat de les qüestions economicofinanceres que els afecten directament, per tal de comprendre el món que ens envolta i exigir el que és degut. Endemés els ciutadans han de saber formular judicis crítics relatius a tot el que està passant al nostre món econòmic, ja que tot el que sigui referit al diner, la banca, les finances i els mercats els afecta immisericordiosament (sense compassió de cap mena). Per aquest motiu, l'autor exposa en amplis capítols explicatius, el paper de la banca ètica, així com també descobrir les idees i les pràctiques de l'economia cooperativa. Abunda, endemés, en les idees d'una economia civil on tothom ha de tenir cura de les coses que són comunes per tal que els ciutadans es relacionin sota el principi de reciprocitat i actuïn de manera fraterna, solidària i equitativa (conforme a estàndards ètics i de drets humans) en tot allò que afecta al bescanvi de béns de consum i serveis; això també vol dir saber elegir on invertir, com comprendre i gastem els diners amb criteris lligats a la moral personal, social i de drets humans. Cal reconèixer on hi ha possibles economies negatives que cerquen el benefici a curt termini mitjançant males pràctiques comercials o fins i tot hi ha complicitats amb conductes criminals d'explotació humana, comerç d'armes o de contaminació mediambiental. L'objectiu serà una societat més equitativa i justa, tot venent el mite del creixement que es produeix de manera accelerada gràcies a un tipus d'activitat financera desvinculada del bé comú.

El llibre és amè de llegir, de fàcil comprensió, escrit en un estil molt accessible, amb abundants casos pràctics vinculats al món de les pràctiques bancàries, però

vistes des de la perspectiva del client, no del banquer. Això li guanya encara més atractiu, tant de l'interès pel tema com de la pedagogia sobre el valor i l'ús del diner.

Un llibre recomanable per adquirir una més gran consciència del valor i ús del diner, que ajuda a sensibilitzar-nos sobre els destins ètics dels estalvis dels ciutadans. Endemés, ofereix arguments sobre criteris relatius a la utilització ètica de la banca, la inversió en empreses que puguin crear riquesa i alhora tinguin impacte social i mediambiental positiu. Un llibre que també és recomanable per ésser crític amb els nostres estils de vida, també per als activistes en favor d'un sistema econòmic alternatiu o de nova economia, a l'abast de maximitzar les oportunitats del bé comú o del benestar de la nostra societat, sense caure en la dicotomia entre el poder absolut del mercat capitalista o neoliberal i l'economia planificada del comunisme.

Antoni BABRA BLANCO

RAURELL, Fr., *Temps, llocs i fets... Una lectura* (vol. I), Barcelona: Kame editors 2015.

Del pare Frederic Raurell n'havia llegit moltes pàgines, plenes de saviesa bíblica, n'havia compartit estones de conversa distesa, plena de bonhomia amb tocs de crítica sincera sobre tot el diví i l'humà i, sobretot, n'havia gaudit una amistat creixent, de la qual encara gaudeixo, o així ho penso. Però mai se m'hagués ocorregut de poder llegir, del pare Raurell, un llibre com el que, ara fa ja uns mesos, em va enviar des de Roma perquè en fes la recensió, un llibre el gènere del qual cal situar entre els de memòries, més o menys autobiogràfics, i els historiogràfics amb voluntat expressa de desmitologització.

Només començar el text llegim: «El títol del que ara escric (*Temps, llocs, fets... una lectura*) no és gaire indicatiu del seu contingut, però és el que em permet moure'm per un terreny que no és el meu i fer-ho d'una manera familiar, perquè tot el que hi escric ho faig pensant en certs moments, en determinats llocs i en fets viscuts. Per tant, res que pogués semblar un assaig, d'aquella història i d'aquells que són fruit d'una investigació exhaustiva o d'una reflexió ambiciosa»; i, en nota a peu de pàgina: «En aquestes línies hi ha un conjunt d'imatges de la nostra realitat social projectades a tot color sobre un fons blanc. Hi ha retalls d'una visió present que ens permeten comprendre els fragments de temps, de llocs i de fets d'una generació nascuda a la primera meitat del segle xx. Sense cap pretensió historiogràfica, potser pot ajudar a entendre i a desmuntar alguns mites de la Guerra Civil» (p. 14).

El llibre té dues parts. En la primera, titulada *Intent de resseguir*, enmig d'un bosc de records, que van del «temps de quan érem petits» fins a la «detenció i desaparició del pare» destaca la figura del pare de l'autor, Frederic Raurell Homar,

detenció i desaparició que tingué lloc el 21 de juliol de 1936. Del pare, l'autor en subratlla mil trets (pp. 90-98) —de fet, la gent de la FAI havien escrit en un cartró enganxat a la paret de casa seva l'epitafi: «catòlic, capitalista i català»—, però en destaca la pertinença al corrent catòlic renovador del nostre país que, «malgrat totes les dificultats, acceptava el règim republicà votat democràticament i era conscient de la necessitat de canvis socials en profunditat» (p. 81). Al pare, no el tornaren a veure fins una vegada acabada la Guerra Civil; la mare, que, per cert, va morir encara jove, no en tingué noves fins el 1937: «Sembla que el pare havia pogut escapar-se al País Basc amb un tal Fermín Iturmendi i Antonio Méndez» (p. 98).

En aquesta primera part desfilen tot un seguit de personatges, protagonistes per activa o per passiva d'uns fets entre dolorosos i esperançats, entre els quals figuren els caputxins Miquel d'Esplugues, Basili de Rubí, Agustí de Montclar, Eloy de Bianya, Rafel de Mataró, Evangelista de Montagut, Frederic de Berga, Sebastià de Llorenç del Penedès, Joan Baptista de Sarrià, el bisbe Maties Solà i Farell (amb una cita molt significativa de Josep M. Capdevila sobre l'aportació dels caputxins en la configuració de l'ànima cristiana de Catalunya), fins Joan Botam; però també hi figuren altres personatges, des dels arquebisbes barcelonins Modrego i González Martín, passant per Mn. Albert Bonet, Mn. Pere Llumà, Ferran M. Ruiz Hebrard, Félix Miller i Maristany, Pere Tarrés i Claret, Manuel Carrasco i Formiguera, Carles Rahola i Francesc Casals, fins a Enrique Líster, Santiago Carrillo, Manuel de Irujo i Josep Benet, d'una banda i, d'una altra, el cardenal Rouco Valera i seus acòlits.

En aquesta llista no podien faltar el cardenal Vidal i Barraquer (i el seu biògraf Mn. Muntanyola), el bisbe Borràs, auxiliar de Tarragona, Carles Cardó, testimonis d'una època crucificada per la mesquinesa d'uns i l'alt voltatge insensat d'altres, amb tot l'afer de la «Carta Col·lectiva» i el dels seus protagonistes. Citant diverses vegades al P. Hilari Ragué, l'autor posa molt d'èmfasi en el ministeri abacial de Gabriel M. Brasó (va tenir l'oportunitat de parlar més d'una vegada del franquisme amb el papa Montini, que era amic seu), sempre en relació amb l'afer de l'abat Escarré.

L'autor parla (pp. 59-61) de la seva assistència, amb el degut permís de la Santa Seu i dels superiors majors de l'Orde, al Congrés Internacional de la Pau, celebrat a Hèlsinki el dies 12-16 de febrer de 1966 (formant part de la delegació de Barcelona: Josep Verde Aldea i la seva esposa Montserrat, Maria Aurèlia Capmany, Ricard Salvat, Ricard Fernández i Susanna March i Luis Galán; en el congrés, els representants catalans van poder intercanviar punts de vista amb Jean Paul Sartre, Pablo Neruda, Dolores Ibárruri, «la Pasionària» i Enrique Líster); a propòsit d'aquest congrés, l'autor cita un comentari molt sucós de Maria Aurèlia Campany.

L'últim apartat de la primera part de llibre porta per títol: «Demanar perdó, no sols perdonar» (pp. 107-117) i se centra en la celebració religiosa de la beatificació de 522 cristians i cristianes assassinats durant la Guerra Civil, amb referència expressa a l'homilia del cardenal Angelo Amato «que va repetir tres vegades que l'Església perdona, però es va oblidar de dir que l'Església, sobretot jeràrquica,

també ha de demanar perdó» (en una nota a peu de plana cita Joan Pau II, que, en ocasió de l'Any Sant 2000 recorda que les Esglésies d'arreu demanessin perdó pels pecats comesos en el passat i en el present, i l'opinió del cardenal Martínez Sistach sobre aquesta matèria, manifestada el 25 d'octubre de 2013).

La segona part de llibre està dedicada a l'afer del bisbe de Calahorra, Fidel García Martínez, i porta per títol «Un bisbe víctima de la dictadura franquista» (pp. 119-277). El relat és literalment esfereïdor, especialment per un individu com jo, que no coneixia l'afer. Les dades biogràfiques del bisbe (pp. 119-176) donen ocasió a l'autor per a aprofundir en alguns aspectes de la intervenció de la Jerarquia catòlica en la Guerra Civil, i el silenci d'aquesta davant el nazisme. L'autor posa en relleu la preocupació de don Fidel pel tarannà i la deriva del nacionalcatolicisme (pp. 126-207, una preocupació que es va concretar en forma alarmant, per a les autoritats polítiques de l'Estat, en la Pastoral del 1942, que denunciava públicament els alemanys, un fet que va provocar l'aïllament progressiu del bisbe, fins arribar a la renúncia a la seu episcopal (pp. 207-235). Finalment, vingué la gran difamació de què don Fidel fou objecte a partir d'un muntatge llastimós i matusser, absolutament fals, la falsedat del qual era coneguda pel mateix Franco (pp. 235-240).

A mi, particularment, m'ha cridat l'atenció la referència de l'autor a la presència de don Fidel en el Vaticà II (pp. 240-277), on recull la memòria de dos bisbes catalans, Ramon Masnou, de Vic, i Josep Pont i Gol, de Sogorb, que, amb don Fidel, destacaven de forma eminent dins la mediocritat de l'episcopat de l'Estat espanyol en l'aula conciliar. Del Dr. Pont, després de recordar que era conegut i considerat pels moviments cristians inquisits i de com era un home positivament influït per la teologia europea renovadora, diu el següent: «La consciència de la necessitat de canvi en l'Església era viva en el bisbe Sogorb-Castelló, una consciència lúcida i serena, canvi necessari sobretot en l'episcopat d'Espanya i part del de Catalunya, imposat pels camins tortuosos de l'antieclesial «dret de presentació», i que donava com a resultat un episcopat amb visió nacionalcatòlica, tanca-da i servil al règim franquista» (p. 275).

L'autor, segons diu, feia dies que rumiava com fer-ho per poder parlar amb don Fidel, abans que els pares conciliars deixessin Roma, un desig que es va complir, per mediació del Dr. Pont, en dues successives trobades: la primera, a meitats de novembre de 1964, dins la basílica de Sant Pere (una entrevista que l'autor relata amb tons molt vius), i la segona el 8 de desembre de 1965, a penes acabada la clausura del Concili: «Don Fidel no sortí de la Basílica de Sant Pere. Restà assegut al costat de l'altar de Sant Gregori el Gran. Ens vàrem acomiadar, present el bisbe Pont i Gol, i el caputxí suís, director espiritual de la guàrdia suïssa, P. Norbert Lehrer, que ens facilità moure'ns dins la Basílica. Fou una gran ocasió» (p. 277).

Gràcies, P. Frederic Raurell, per aquest llibre. ¿En podem esperar un segon o més volums?

Josep GIL I RIBAS